Eduard von Hartmanns Erlösungslehre

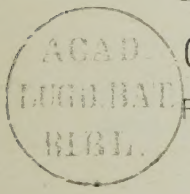
: : : dargestellt und kritisch besprochen. : : :

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der Hochwürdigen Katholisch-Theologischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau

vorgelegt von

Clemens Neumann,
Religions- und Oberlehrer in Neisse.



Montag, den 2. Mai 1910 vormittags ½12 Uhr
im Musiksaale der Universität

VORTRAG: „Kultus und Kirche in der Zukunftsreligion nach Eduard von Hartmann".

Darauf: Promotion.

F. Bär's Buchdruckerei, G. m. b. H., Neisse
1910.

Von der kath.-theologiſchen Fakultät der Königl. Univerſität Breslau genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Profeſſor Dr. Joſ. Pohle.

Breslau, den 21. April 1910.

Prof. Dr. Renz,
z. Z. Dekan.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. **Darlegung der Erlösungslehre Ed. v. Hartmanns:**

1. Vertreter der moniſtiſchen Erlöſungslehre vor Hartmann:
   a) Indiſche Religionen 4
   b) Die Religion der alten Germanen 8
   c) Schopenhauer 9
2. Die Erlöſungslehre Hartmanns.
   A. Grundlagen und Grundlinien.
      1. Der konkrete Monismus 14
      2. Der eudämonologiſche Peſſimismus. – Entſtehung und Endziel der Welt 21
      3. Übel und Schuld. – (Individualerlöſung) . 27
      4. Die Entwicklung des Unbewußten zum Bewußtſein als Weg zur Erlöſung. – (Univerſalerlöſung) 30
   B. Folgerungen.
      1. theologiſche 34
      2. anthropologiſche 47
      3. kosmologiſche 60

II. **Kritik der Hartmann'schen Erlösungslehre:**

Vorbemerkung 62
1. Religion und Monismus 65
2. Erlöſung und Monismus 81
3. Religion und Peſſimismus 91
4. Erlöſung und Peſſimismus 95

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543119_0136

Einleitung.

Man hat die Philosophie Ed. v. Hartmanns als eine Philosophie der Erlösung bezeichnet. Nicht mit Unrecht, wenn man das Wort Erlösung im monistischen Sinne versteht. Die Erlösungslehre bildet fast immer das letzte Glied in Hartmanns Gedankenreihen. In ihr gipfelt seine gesamte Spekulation. In seiner Erlösungsreligion will er der Menschheit eine neue, bessere Religion geben, die dem sittlichen und religiösen Bewußtsein einen tieferen Inhalt bieten und dem Christentum ebensosehr überlegen sein soll, wie dieses dem Judentum. Die Religion der Juden war die Religion Gottes des Vaters, das Christentum die Religion Gottes des Sohnes, seine Erlösungsreligion wird die Religion des Geistes sein, und er tritt auf mit dem Anspruch, wenn auch nicht der Prophet und Stifter, so doch der wissenschaftliche Begründer und Anreger dieser höchsten und letzten Religionsform zu sein. Anfänglich mit Geringschätzung und Spott behandelt, wird Ed. v. Hartmann neuerdings immer mehr Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion. Eine wenn auch noch kleine Anzahl von Schülern und Anhängern arbeitet energisch für die Verbreitung seiner Ideen und preist ihn als den Höhepunkt der gesamten deutschen Spekulation des neunzehnten Jahrhunderts, ja, als das non plus ultra auf allen Gebieten des philosophischen und des religiösen Denkens.

Hartmann — das ist nicht zu leugnen — hat seine Verdienste und Vorzüge. Zu einer Zeit, wo der Materialismus in der Gestalt des Darwinismus sich kühn für die wissenschaftlich allein berechtigte Weltanschauung anpries, hat er unentwegt die idealistische Denkart vertreten und die

Teleologie und die Selbſtändigkeit des Geiſtigen dem Materiellen gegenüber verteidigt. Andrerſeits iſt es nicht minder als ſein Verdienſt anzuerkennen, daß er, nächſt Schopenhauer, den Bann brach, der ſeit Kant auf der deutſchen Philoſophie ruhte, daß er, zurückkommend aus der Traumwelt des extremen Idealismus, die Dinge wieder als objektive Realitäten betrachtete, daß er die bis dahin faſt einſeitig herrſchende deduktive Art, welche vielfach nur dazu gedient hatte, ſchöne Luftſchlöſſer zu bauen, aufgab und, den Weg der Induktion beſchreitend, eine Fülle neuer Erkenntniſſe und Geſichtspunkte gewann, die eine dauernde Bereicherung unſeres Wiſſens bedeuten. Endlich ſei gleich zu Beginn dieſer Arbeit darauf hingewieſen, wie er in unſerer dem Weltlichen ſo ſehr zugeneigten Zeit alle ſittliche und religiöſe Oberflächlichkeit und Lauheit bekämpfte und ſtets die Religion als die höchſte Form der menſchlichen Geiſtesbetätigung und als den wichtigſten Faktor der Kulturentwicklung hinſtellte.

Wenn wir trotz alledem ſein philoſophiſches Syſtem ablehnen müſſen, ſo geſchieht es, weil uns ſeine letzten und höchſten Prinzipien mit einem vernünftigen Denken unvereinbar und insbeſondere für Religion und Sittlichkeit äußerſt verderblich erſcheinen.

„Immer ging mein Beſtreben dahin, die relative Wahrheit der geſchichtlich gegebenen Syſteme zu begreifen und zum aufgehobenen Moment im eigenen Syſtem zu machen, immer dahin, die vorgefundenen Gegenſätze als berechtigte, aber einſeitige Momente der ganzen Wahrheit in einer höheren ſpekulativen Syntheſe zuſammenzufaſſen, in welcher nur ihre Unwahrheit überwunden, ihre Wahrheit aber konſerviert iſt.“ [1]) Wenn Hartmann dieſen Grundſatz in ſeiner Religionsphiloſophie anwandte und alle beſtehenden Religionen als überwundene Standpunkte betrachtete, ſo hatte er dazu dem Chriſtentum gegenüber kein Recht. Dieſes als die von Gott geoffenbarte, abſolute Religion

[1]) Hartmann zitiert bei Th. Kappſtein, Ed. v. Hartmann, Gotha 1907. S. II.

duldet eine solche Behandlungsweise nicht. Ein Abweichen von der christlichen Wahrheit ist gleichbedeutend mit dem Abweichen von der Wahrheit überhaupt. Sache der christlichen Apologeten ist es, das zu beweisen.

Diesem Zwecke soll auch die vorliegende Schrift dienen. Sie will die Erlösungslehre Ed. v. Hartmanns darlegen und kritisch beleuchten und stellt sich somit dar als ein Kapitel in der allgemeinen Apologie der christlichen Wahrheit.[1])

[1]) Um Hartmanns Philosophie und ihren synthetischen Charakter recht zu beurteilen, erscheint es uns wichtig, seine Stellung unter den deutschen Philosophen kennen zu lernen. Dazu mögen seine eigenen Worte dienen: „Soll die Stellung meines Systems in der Geschichte der Philosophie kurz charakterisiert werden, so wird man sagen können: dasselbe sei eine Synthese Hegels und Schopenhauers unter entschiedenem Übergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewußten aus Schellings erstem System; das vorläufig noch abstrakt-monistische Ergebnis dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibniz'schen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verschmolzen, in welchem der real-phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Moment geworden ist, und das so sich ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet." Hartmann, Die Philosophie des Unbewußten. 11. Aufl. Leipzig 1904. 1. Bd. S. XIV.

I. Darlegung

der Erlöſungslehre Ed. v. Hartmanns.

1. Vertreter der moniſtiſchen Erlöſungslehre vor Hartmann.

a) Indiſche Religionen.

Was wir unter moniſtiſcher Erlöſungslehre zu verſtehen haben, hat Hartmann ſelbſt kurz und prägnant mit den Schlußworten ſeiner Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins ausgedrückt: „Das reale Daſein iſt die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Paſſionsgeſchichte des fleiſchgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlöſung des im Fleiſche Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber iſt die Mitarbeit an der Abkürzung dieſes Leidens- und Erlöſungsweges.“ [1]) Den Gegenſatz der theiſtiſchen zur moniſtiſchen Erlöſungslehre können wir ſo formulieren: In der theiſtiſchen Weltanſchauung wird der Menſch durch Gott erlöſt, in der moniſtiſchen wird Gott durch den Menſchen erlöſt.

Die moniſtiſche Erlöſungslehre wird ſich naturgemäß nur dort finden, wo der Monismus die Weltanſchauung eines Volkes beſtimmt. Das iſt in Indien der Fall geweſen. Aus der urſprünglichen naturaliſtiſchen Götterverehrung entſtand auf dem Wege der Kritik und der Spekulation die Lehre von dem All-Einen, dem Brahma. Das Brahma iſt das einzige Weſen, das allein Wahre in allen Dingen, das Mahan Atman. Es iſt ewig, wandellos, eigenſchaftslos, die leere Einheit.[2])

---

[1]) Hartmann, Das ſittliche Bewußtſein. 2. Aufl. Leipzig 1886. S. 688.

[2]) Vergl. Paulſen, Einleitung in die Philoſophie, 14. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906. S. 310.

Was hat dieſes göttliche, wahre Sein veranlaßt, ſich in die Zeitlichkeit und Vielheit zu ſtürzen, und ſich zu einem unwahren, ungöttlichen Schein zu entäußern? Das war die Maya, die es dazu verführte. Die Maya iſt die Illusion, die falſche Vorſpiegelung. Die Volksreligion hat aus ihr eine Göttin gemacht.

Das Brahma, das ſich den Verlockungen der Maya hingibt und dadurch die Welt erzeugt, verſtrickt ſich in Schuld. Das iſt die abſolute kosmogoniſche Urſchuld.

Die Welt iſt alſo etwas Nichtſeinſollendes und dem Tode Verfallenes. Deshalb iſt auch die Trauer über die Nichtigkeit der Welt und die Eitelkeit alles weltlichen Daſeins der Grundzug des Brahmanismus, und daraus entſpringt wiederum die Sehnſucht nach Erlöſung aus den Feſſeln der Maya und nach Vereinigung mit dem mayafreien Brahma.

Auf welche Weiſe wird die Erlöſung vollzogen, und wie wird der Menſch eins mit Brahma? Das Brahma iſt das eine, ewig wandelloſe und eigenſchaftsloſe Sein. Wer in dasſelbe gelangen will, muß ſein eigenes, individuell beſtimmtes Sein, welches die lebendige Verkörperung der Maya iſt, negieren, und das kann wiederum nur geſchehen durch völligen Verzicht auf Betätigung dieſes individuellen Seins. Die Tat iſt das Erzeugnis der Maya und deshalb die Quelle alles Unheils; die Negation jeder Tat iſt der Weg zur Erlöſung. Quietismus, Askeſe und myſtiſche Kontemplation ſind die Hauptmittel zur Erreichung des Zieles, und zwar iſt auch aus dieſen Begriffen alles Aktive auszuſchalten, ſodaß ſchließlich die vollſtändige Verblödung und Verſtumpfung des Geiſtes die höchſte Errungenſchaft des Brahmanismus iſt.

„Unbewegt und ſchweigend, ohne zu ſehen, zu hören, zu fühlen, zu wollen, zu denken, ſitzt oder ſteht der nach der Einswerdung Strebende, verſunken in das leere Nichts ſeines inhaltloſen Bewußtſeins, und meint, auf dieſe Weiſe das ihm immanente Brahma aus dem mayaumſtrickten in den mayafreien Zuſtand überzuführen. Ob er ſich gegen Ablenkungen von außen dadurch zu ſichern ſucht, daß er

auf ſeine Naſenſpitze ſchielt oder geblendet in die Sonne ſtarrt, erſcheint uns gleichgültig; ſolche Ratſchläge gehören ebenſo wie das Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum (= avam = jenes, d. h. Brahma) erſt zu den äußerlichen Vorbereitungen des innerlich herzuſtellenden Zuſtandes . . . „Wer ſo wacht, wie jemand, der gut ſchläft, und die Zweiheit nicht ſieht, obgleich er ſie ſieht, der erkennt den Geiſt; er gelangt, nachdem ſein Geiſt untergegangen in dem einen höchſten Brahma, in das unſinnliche, mit einer Eigenſchaft begabte, von allem Schein der Teilung befreite ganze Brahma“ (Vedanta-Sara).[1])

Die Reform Buddhas beſtand zunächſt darin, daß er den Erlöſungsgedanken noch mehr in das Zentrum der Religion rückte. Er verwarf alle Spekulationen über das All-Eine und kümmerte ſich weder um das Brahma, noch um das Mahan Atman. Erſt die ſpäteren Buddhiſten griffen dieſe Spekulationen wieder auf und löſten das Brahma in das reine Nichts auf.

Buddha ſelbſt will nichts als eine praktiſche univerſelle Erlöſungsreligion lehren; ſeine Ideenwelt dreht ſich ausſchließlich um die zwei Pole: Das Leiden und die Erlöſung. Um die Erlöſungsſehnſucht zu wecken und zu nähren, werden er und ſeine Jünger nicht müde, das Elend und den Jammer der Welt auf das grellſte auszumalen.

In vier Sätze faßt Buddha ſeine Erlöſungslehre zuſammen; es ſind „die vier edlen Wahrheiten“.[2]) Wer ſie weiß, wird erlöſt werden.

1. Das Leiden iſt; Geburt iſt Leiden, Alter iſt Leiden, Krankheit iſt Leiden, Tod iſt Leiden, mit Unlieben vereint zu ſein, iſt Leiden, von Lieben getrennt zu ſein, iſt Leiden, das fünffache Haften am Irdiſchen (Körperlichkeit, Empfindungen, Vorſtellungen, Erinnerungsbilder, Bewußtſein) iſt Leiden.

2. Das Leiden hat ſeine Urſache; dieſe Urſache iſt der Durſt nach Daſein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt.

[1]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit, 3. Aufl. Bad Sachſa im Harz 1906. S. 294.

[2]) Hardy, Indiſche Religionsgeſchichte, Leipzig 1898. S. 67.

3. Die Aufhebung dieſes Durſtes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens iſt die Aufhebung des Leidens.

4. Der Weg dahin iſt achtgliederig: rechtes Glauben, rechtes Sichentſchließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichverſenken.

Erlöſen kann jeder nur ſich ſelbſt, weil jeder nur ſich ſelbſt verleugnen und nur für ſich ſelbſt die Welt überwinden kann. Buddha ſelbſt iſt deshalb im reinen Buddhismus nicht ein Erlöſer, wohl aber der Wecker des Erlöſungsbedürfniſſes durch die Lehre vom Elend des Daſeins und der Lehrer des rechten Erlöſungsweges. Und ein Buddha für die Mitmenſchen ſoll jeder werden aus Mitleid.

Sobald durch das Wiſſen von der Wertloſigkeit des Daſeins das Begehren aufgehoben iſt, tritt jener Zuſtand ein, wo die Tat den Menſchen nicht mehr locken, ihn nicht mehr zu einer neuen Daſeinsform verurteilen kann. Dieſer Zuſtand der vollkommenen Wunſchloſigkeit iſt das Nirvana. Wer ihn erreicht hat, hat den Tod überwunden. Alle Daſeinskeime (die Tat) ſind zerſtört. Der Weiſe geht aus wie die Lampe, welcher der Brennſtoff fehlt; er iſt erlöſt und wartet ruhig ſeine Zeit ab.

Hartmann ſtellt den Buddhismus ſehr hoch, und zwar erſtens wegen ſeiner ſittlichen Autonomie — keine Götter, keine Gebote, und doch Sittlichkeit —, und zweitens wegen ſeiner Autosoterie — nicht ein anderer erlöſt, ſondern der Menſch erlöſt ſich ſelbſt, und die Erlöſung iſt frei von jeglicher Eudämonie —. Er verwirft ihn aber trotz alledem wegen des Widerſpruches, den er in ſeiner Grundlage ſelbſt trägt. Wenn nämlich das Abſolute das reine Nichts iſt, wenn alles Illuſion iſt, ſo wird auch die Sittlichkeit und Erlöſung zu einer Illuſion und verliert damit jeden Grund und jeden Zweck. Der einzig vernünftige Standpunkt bleibt dann nur noch der abſolute Indifferentismus, wie er z. B. von einem indiſchen Dichter in folgenden Verſen vertreten wird:

Acht Urgebirge nebſt den ſieben Meeren,
Die Sonne, wie die Götter ſelbſt, die hehren,
Dich, mich, die Welt, — die Zeit wird's all zertrümmern;
Warum denn hier ſich noch um irgend etwas kümmern?

b) Die Religion der alten Germanen.

Auch die Religion der alten Germanen iſt im Grunde eine Art moniſtiſcher Erlöſungsreligion. Während aber der Buddhismus die Menſchheit zum Träger der Erlöſungsnot und zum Vollbringer der Erlöſungstat macht, verlegt der Germane die Erlöſung in die Götterwelt und läßt die Menſchen nur als Teilnehmer und Gehilfen am Erlöſungsprozeß der Götter gelten. Die germaniſchen Götter ſind urſprünglich Perſonifikationen der Naturgewalten, wie die indiſchen Götter. Nur werden die Götter, weil im Norden der Wechſel der Jahreszeiten ſich einſchneidend bemerkbar macht, als Vollführer dieſes Wechſels gedacht. Der Lichtgott Baldur unterliegt den Winterrieſen, und alle Götter ſinken vor dem Winter in Schlaf, aus dem ſie erſt wieder erwachen, wenn der von Odin mit Rinda gezeugte Wali, der Frühling des neuen Jahres, den Tod Baldurs rächt.

Dieſer aus dem Jahreskreislauf entnommene Mythos wurde auf die Wandlung der Natur im Weltenlauf übertragen und bildete ſich ſo um zu einem weltgeſchichtlichen Naturmythos. Auch am Beginn des Weltenjahres ſteht der Frühling, eine paradieſiſche Zeit. Mit der Ankunft der Zeitjungfrauen beginnen die Kämpfe der Götter um die goldenen Schätze. Daß die Götter ſich aus ihrer paradieſiſchen Ruhe durch die Gier nach den Schätzen herausreißen ließen, und daß ſie unter Mißachtung des fremden Eigentumsrechtes und untreu gegen die eigenen Verſprechungen durch Gewalt und Liſt, durch Raub und Betrug dieſe Schätze ſich aneigneten, das iſt ihre Schuld, und dieſe Schuld müſſen ſie büßen mit dem Untergange. Selbſt Baldur, der unſchuldige, muß ſterben, und die Götter unterliegen immermehr den feindlichen Gewalten, bis einſt der lange Weltwinter alles in ſeiner eiſigen Nacht begräbt, die nur von dem Rieſennordlicht des Weltbrandes erhellt wird. Wie aber auf jede Nacht ein Morgen, auf jeden Winter ein neuer Lenz folgt, ſo wird auch nach dem Weltuntergang der neue Weltfrühling nicht ausbleiben. Aber dieſer Weltfrühling liegt ſo fern, daß er aus dem Geſichtspunkte der

Germanen faſt ganz verſchwindet. Für ſie hat nur der Götterkampf und der drohende ſichere Untergang aktuelle Bedeutung. Mit den Göttern kämpfen gegen die feindlichen Kräfte ohne Ausſicht auf Sieg, das iſt die Aufgabe, die der Germane zu erfüllen hat; darin beſteht auch jenes tragiſche Heldentum, das in ſeiner trotzig ergebenen Mannhaftigkeit das gerade Widerſpiel der weibiſchen, energieloſen Duldſamkeit Indiens iſt.[1])

In dieſer Tragik findet Hartmann den höchſten Vorzug der altgermaniſchen Religion. Die religiöſe Tragik im Germanentum ſei der Tragik in allen anderen ſowohl früheren als ſpäteren Religionen ſowohl in intenſiver wie in extenſiver Hinſicht unvergleichlich überlegen. „Im Chriſtentum überwiegt die Auferſtehungsfreude die Tragik des Kreuzestodes, und im Buddhismus kommt es aus Mangel des heroiſchen Elementes wohl zur Trauer, aber nicht zur Tragik. Der Chriſt weiß, daß die Leiden der Zeitlichkeit gegen die Freuden der Ewigkeit nicht in Betracht kommen; der Buddhiſt findet das Traurige nicht im Tode, ſondern im Leben; nur der Germane ſieht dem Untergang entgegen, während er eigentlich das Leben will und deſſen Aufgeben als einen Verluſt empfindet.“ [2])

c) Schopenhauer.

Die moniſtiſche Erlöſungslehre hängt unmittelbar mit der peſſimiſtiſchen Weltanſchauung zuſammen; denn wenn das All-Eins ſelbſt von der Erlöſungsnot befallen iſt, läßt ſich nur noch ein peſſimiſtiſches Ende erwarten. Darum findet die moniſtiſche Erlöſungslehre in unſerer Zeit ihren erſten und zugleich ergreifendſten Ausdruck durch den Philoſophen, der als erſter den Peſſimismus als integrierenden Beſtandteil ſeiner Philoſphie aufgenommen hat, durch Schopenhauer. Er iſt in der Erlöſungslehre der unmittelbare Vorläufer Hartmanns.

[1]) Vergl. Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit. Seite 162 ff.

[2]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit. S. 173.

Im Gegenſatz zu Hegel, der in der Welt nichts ſieht als die notwendige Entfaltung der vernünftigen Idee, lehrt Schopenhauer, daß die Welt bis in die tiefſten Wurzeln ihres Seins unvernünftig und ſchlecht iſt. Mit den ergreifendſten Farben, mit der ganzen Leidenſchaftlichkeit ſeines Gemütes weiß er die Leiden der Welt zu ſchildern. Und nicht nur das Leid ſieht er überall, er hat auch „das Nachtauge, um überall die Schuld zu ſehen“, auch da, wo ſie nicht iſt, indem er den ethiſchen Begriff der Schuld auf das Daſein überhaupt anwendet.

Die Welt kann auch nicht anders ſein; denn, ſo lehrt Schopenhauer, ihr Weſen und folglich auch ihre Urſache, iſt ein abſolut unvernünftiges Prinzip: Der blinde Wille. Der Wille iſt ihm in der Welt das Ding an ſich; er iſt ihm das Prinzip der Weltrealität und zugleich der Grund, welcher die leidvolle Beſchaffenheit des Lebens und der Welt erklärt. Der Wille, der eine und unteilbare, (denn Teil und Vielheit ſind Begriffe, welche dem Dinge an ſich nicht zukommen, ſondern nur der empiriſchen Erſcheinungswelt) erſtrebt ſtets und überall mit unendlichem, unſtillbarem Durſt das Daſein, blind und ziellos im anorganiſchen Reiche, blind und traumhaft bewußt im Tierreiche, mit Selbſtbewußtſein und Abſichtlichkeit im Menſchen. Er iſt völlig intellektlos, d. h. er hat keinen vernünftigen Inhalt. Der Intellekt und das Bewußtſein ſind auch in keiner Weiſe dem Willen ebenbürtig. Der Wille iſt das Primäre und Subſtanzielle, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, ein bloß Hinzugekommenes. Der intellektloſe Wille objektiviert ſich als die Welt, zunächſt in den elementarſten Formen, dann in immer höheren, komplizierteren Geſtalten. Schließlich hat er als ein Hilfsmittel, um ſich beſſer durchzuſetzen, den Intellekt hervorgebracht. „Mit dieſem Hilfsmittel ſteht nun mit einem Schlage die Welt als Vorſtellung da, mit allen ihren Formen .... Der Wille hat ſich auf dieſer Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde zur Aufhebung des Nachteils, der aus der komplizierten Beſchaffenheit ſeiner Erſcheinungen erwachſen würde.“ [1])

[1]) Schopenhauer, Die Welt als Wille. I. Bd. S. 178. Leipzig 1873.

Weil nun der blinde Wille, das „Anſich“ der Welt, die ewig hungrige Leere iſt, darum kann die Welt auch nie anderes als ein ewiges, unendliches und niemals befriedigtes Begehren ſein. Jeder ein Jäger und jeder gejagt. Gedränge, Mängel, Not und Angſt, Geſchrei und Geheul, und das ſo fort in saecula saeculorum, oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht, aber auch dann endet es nur, um ſich wieder in anderen Formen zu erneuern. Das iſt die Welt. Nur die Unluſt iſt real; das Nichtſein iſt beſſer als das Sein. So lautet die Formel des Schopenhauer'ſchen Peſſimismus.

Die einzig richtige und mögliche Konſequenz dieſer metaphyſiſchen Vorausſetzungen iſt die abſolute Verzweiflung, die gänzliche Auflöſung aller Vernunft, der völlige Zuſammenbruch jeder Sittlichkeit.

Ganz im Gegenſatz zu ſeinen metaphyſiſchen Grundſätzen entwickelt nun aber Schopenhauer eine Erlöſungslehre. Er gibt dem blinden Willen ein beſtimmtes Ziel. Das kann natürlich nur eins ſein: die Aufhebung des Willens zum Daſein, mit anderen Worten, der Wille muß aufhören, ſich ſelbſt zu wollen, muß ſich alſo gegen ſich ſelbst kehren.

Die Urſache der Welt iſt der blinde Wille. Erſt war er in der ſeligen Ruhe der Selbſtgenügſamkeit. Daraus erhob er ſich zum Wollen und ſtürzte ſich in die Erſcheinungswelt.[1]) Warum er das tat und ſich ſelbſt in die Unfreiheit und in die Qual des Daſeins ſtürzte, bleibt ein nicht zu ergründendes Myſterium. Nur das iſt gewiß, dieſe Tat des Abſoluten war ein gegen ſich ſelbſt gerichtetes crimen laesae majestatis, eine Schuld. Die Strafe folgte unmittelbar: das Verfallenſein in die Unfreiheit, das Leid des Daſeins. Dies iſt alſo zugleich die Schuld und die Strafe des Abſoluten. Die Erlöſung kann nur darin beſtehen, daß das Abſolute von den Bedingungen und Schranken der Erſcheinungswelt frei wird, daß der Wille ſich ſelbſt aufhebt und zur Wunſchloſigkeit zurückkehrt.

Wie geſchieht das? Der Wille entzündet, um ſich ſelbſt beſſer durchzuſetzen, in ſich das Licht des Bewußtſeins.

[1]) Vergl. Koeber, Schopenhauers Erlöſungslehre, Leipzig. S. 19.

Dieſes aber wird zu einer Waffe, die ſich gegen den Träger ſelbſt richtet. Die Erkenntnis zeigt nämlich dem Willen die Unvernünftigkeit ſeines Tuns, deckt ihm die Wunden auf, die er ſich ſelbſt in blindem Wahn geſchlagen hat. Iſt dieſe Erkenntnis vollkommen, ſo hört der Wille auf zu wollen, die Erſcheinungswelt ſtürzt zuſammen, und das Abſolute verſinkt wieder in ſeinen vorweltlichen Zuſtand der Ruhe und der Freiheit, in den Zuſtand, „in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit, Tod.“ [1])

Solange die Erkenntnis von der Unvernünftigkeit des Wollens fehlt, herrſcht im Menſchen der Egoismus, der ſich rückſichtslos durchſetzen will. Dämmert die Erkenntnis, ſo fängt der Wille an zu ſtutzen; denn er ſieht, daß er ſich ſelbſt zerfleiſcht, indem er ſeine Mitmenſchen bekämpft. Iſt aber die Erkenntnis vollkommen, ſo unterſcheidet der Menſch nicht mehr zwiſchen Ich und Du; in jedem fremden Weſen ſieht er ſein eigenes Weſen, in jedem fremden Leid ſein eigenes Leid; ihn ergreift das Mitleid, die einzige Tugend, die Tugend ſchlechthin, der abſolute Gegenſatz des Egoismus.[2]) Das Mitleid erhebt ſich zum höchſten Grade der uneigennützigen Liebe in der Selbſtaufopferung. Der gute Menſch erkennt, daß alles Übel und alles Leid in der Welt nur vom Willen zum Daſein herrührt. Dieſe Erkenntnis wird zum Quietiv ſeines Wollens. „Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung desſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit.“ [3]) Die Askeſe iſt alſo das letzte Wort und die höchſte Weisheit in der Erlöſungslehre Schopenhauers. Sie wird die Pforte zur ewigen Ruhe und Seligkeit, zum abſoluten Nichtſein.

Hartmann will die Unmöglichkeiten und Widerſprüche der Schopenhauer'ſchen Erlöſungslehre beſeitigen und dieſe

[1]) Schopenhauer, Die Welt als Wille, I, 421.

[2]) Schopenhauer, a. a. O., I, 137 ff.; von demſelben, Die beiden Grundprobleme der Ethik, II, 2. Aufl., Leipzig 1860, S. 20 ff.

[3]) Schopenhauer, Die Welt als Wille, I, S. 448.

dadurch lebensfähig machen. Aus diesem Grunde mußte er zunächst die unhaltbaren metaphysischen Aufstellungen Schopenhauers korrigieren. Wo nichts als blinder Wille ist, da ist in Ewigkeit nichts zu erwarten, da darf man auch von keiner Entwicklung und keinem Endziel reden. Der Wille muß einen vernünftigen Inhalt bekommen, und das ist die Vorstellung.

Eine Philosophie, die, wie die Hegel'sche, den Willen zu einem bloßen Moment der Idee herabsetzt, ist nicht imstande, die Wirklichkeit zu erreichen; denn die Idee ohne den Willen wird nicht real, sondern bleibt in der Sphäre des Ideals stecken. Andrerseits aber ist eine Philosophie, welche, wie die Schopenhauer'sche, die Idee zum bloßen Werkzeug des Willens macht, unfähig, die Wirklichkeit mit ihrem ideellen Inhalt zu erklären und die Möglichkeit einer Erlösung darzutun. Deshalb hält Hartmann daran fest, daß Wille und Idee gleich ewig und gleich wertvoll sind. Und da sie beide nicht ohne Zusammenhang nebeneinander bestehen können, nennt er sie Attribute eines Wesens, des absoluten Geistes.

Hegel und Schopenhauer hatten als das erste und höchste Wesen den verstümmelten Geist gesetzt; Hartmann verlangt dessen Integrität. Das ist entschieden ein Schritt vorwärts. Leider zerstört er durch die Leugnung des Bewußtseins und der Persönlichkeit im Absoluten die wahre Geistigkeit desselben.[1])

[1]) Hartmann bedeutet in der Reihe der Philosophen des 19. Jahrhunderts entschieden einen Schritt vorwärts zum Theismus, nicht nur in seiner Metaphysik, in der er sowohl den Panlogismus Hegels wie den Pantheletismus Schopenhauers, den extremen Idealismus wie den Materialismus überwindet und sich dem Banne des Kant'schen Kritizismus entzieht, um sich mit aller Entschiedenheit auf den Standpunkt des transzendentalen Realismus zu stellen; sondern auch und zwar besonders in seiner Ethik, in der er die Notwendigkeit einer Begründung durch ein absolutes Wesen betont und die sittliche Weltordnung als eine von dem Absoluten bestimmte Teleologie erkennt. Didio sagt von Hartmann: „Kein antitheistisches System ist einerseits dem Theismus so feindlich, andererseits auch wieder so nahestehend, wie gerade Hartmanns Philosophie.“ (Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien. Freiburg i. B. 1896, S. 74.)

2. Die Erlöſungslehre Hartmanns.

A. Grundlagen und Grundlinien.

1. Der konkrete Monismus.

Die Religion hat es nach Hartmann nicht mit der Erkennbarkeit, ſondern mit der Erlösbarkeit der Welt zu tun. Sie fragt nicht, wie muß Gott und die Welt gedacht werden, damit das Rätſel des Daſeins und der Beſchaffenheit der Welt gelöſt werden könne, ſondern, wie müſſen ſie vorgeſtellt werden, damit die Erlöſung der Welt möglich ſei. Jede Religion iſt darnach Erlöſungsreligion.

Von Anbeginn hat die Menſchheit verſucht, der Erlöſungshoffnung eine feſte metaphyſiſche Grundlage zu geben. Wenn dieſes Ringen auch bisher keine vollbefriedigende Löſung gefunden hat, ſo hat es doch von Stufe zu Stufe hinaufgeführt zu jener Weltanſchauung, die nach Hartmann allein imſtande ſein ſoll ſowohl den Anſprüchen der Vernunft wie den Forderungen des religiös-ſittlichen Bewußtſeins zu genügen, zum konkreten Monismus. Das iſt der Grundgedanke des erſten Teiles ſeiner Religionsphiloſophie „Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit“ [1]), während er im zweiten Teile derſelben „Die Religion des Geiſtes“ [2]) unterſucht, welche Vorausſetzungen und welche Konſequenzen gemacht werden müſſen, um dem religiöſen Bewußtſein, d. h. dem Bewußtſein von der Berechtigung der Erlöſungshoffnung gerecht zu werden.

Die Religion der Menſchheit findet ihren erſten Ausdruck in der Verehrung der Naturkräfte. Die Furcht und der egoiſtiſche Glückſeligkeitstrieb iſt die pſychologiſche Quelle des religiöſen Verhältniſſes zu den Naturkräften. Dieſe werden perſonifiziert und treten auf als naturaliſtiſche Götter, die aber ſchließlich alle zu einer Geſamtgottheit ſich mehr oder weniger klar im Bewußtſein der Natur-

[1]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit im Stufengange ſeiner Entwicklung. Erſter Teil der Religionsphiloſophie. 3. Aufl., Bad Sachſa im Harz 1906.

[2]) Hartmann, Die Religion des Geiſtes, ſyſtematiſcher Teil der Religionsphiloſophie. 3. Aufl., Bad Sachſa im Harz 1907.

völker vereinigen. Hartmann nennt deshalb diese naturalistische Religion Henotheismus.[1]) Der Henotheismus wird in Griechenland, dem Land der Schönheit und des Humanismus, ästhetisch verfeinert; in Rom, dem Lande des Staatsuniversalismus und des Gesetzes, wird er utilitaristisch verweltlicht, endlich in der Religion der Germanen tragisch-ethisch vertieft.

Alle Richtungen strebten nach Vergeistigung und Versittlichung des Gottesbegriffes; alle Versuche dahin mußten aber fehlschlagen, weil sie auf dem Boden des Naturalismus keinen Erfolg haben konnten. Der Polytheismus und der Individual-Eudämonismus behaupteten das Feld. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit mußte also, wenn es nicht seine eigene Abdankung unterzeichnen wollte, den Naturalismus aufgeben und zum Supranaturalismus fortschreiten. Erst dieser eröffnete die Möglichkeit, zu einem geistigen Gottesbegriff und zu einem wahrhaft sittlichen, über den Individual-Eudämonismus hinausgehenden Standpunkt zu gelangen.

„Der Fortgang vom Naturalismus zum Supranaturalismus kann sich nun in zweifacher Richtung vollziehen; entweder wird an dem monistisch gefaßten Henotheismus das Hen betont oder der Theos, im ersteren Falle wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Falle zum Theismus oder Monotheismus.“ [2])

Der abstrakte Monismus fand seinen historischen Ausdruck in den Religionen Indiens, der Theismus hauptsächlich im Judentum und im Christentum.

Der Brahmanismus hält die Realität und die Absolutheit des All-Eins fest, verflüchtet aber die Welt zum bloßen Schein, so daß man mit Hartmann diese Weltanschauung als Akosmismus bezeichnen kann.

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 14. Aufl., Stuttgart und Berlin 1906, S. 247, definiert nach M. Müller den Henotheismus: „Das Göttliche in vielen und veränderlichen geisterhaften Naturgewalten, unter denen bald die eine, bald die andere als die erste und höchste hervortritt.“

[2]) Hartmann, Das religiöse Bewußtsein, S. 268.

Der Buddhismus löſt das eigenſchaftsloſe und inhaltsleere All-Eins in das reine Nichts auf und behält dann nur noch die weſenloſe Welt, die Illuſion, übrig. Illuſion iſt alles. Daher wird der Buddhismus von Hartmann mit Recht als abſoluter Illuſionismus bezeichnet.

Es iſt klar, daß ſowohl der Akosmismus wie der Illuſionismus für das religiös-ſittliche Bewußtſein unannehmbar ſind. Damit iſt der abſtrakte Monismus vor dem Forum des religiöſen Bewußtſeins ad absurdum geführt.[1])

Nun hat aber ſowohl der Brahmanismus wie der Buddhismus aller Theorie zum Trotz, dem geſunden ſittlich-religiöſen Bewußtſein folgend, an einer ſittlichen Weltordnung feſtgehalten. Und dieſes Moment in der indiſchen Religion weiſt über ihre Grundlage, den abſtrakten Monismus, hinaus. Soll die ſittliche Weltordnung und die Erlöſungshoffnung, die ſich darauf aufbaut, zu Recht beſtehen, ſo muß aus dem Monismus ſowohl der Akosmismus, wie der Illuſionismus beſeitigt werden. Das All-Eins muß bleiben; aber es darf nicht wie das eigenſchaftsloſe Brahma eine abſtrakte, jede Mannigfaltigkeit von ſich ausſchließende Einheit ſein; ſondern „eine die Vielheit ihrer idealen Momente in ſich ſchließende, in ſich mannigfaltige und organiſch gegliederte, d. h. konkrete Einheit“.[2])

„Wenn mein Nächſter bloßer Schein ohne alle Wahrheit iſt, ſo iſt es gleichgültig, wie ich ihn behandle, und wenn ich ſelbſt bloßer Schein bin, ſo iſt der ſubjektive Schein meiner ſittlichen Verantwortlichkeit gewiß erſt recht ein nichtiger, wahrheitsloſer Schein, dem ich keine Rechnung zu tragen brauche; nur wenn ich ſelbſt eine reale geiſtige Perſönlichkeit bin, kann ich ein ſittliches Reich des Geiſtes durch mein Handeln erbauen helfen, und nur wenn der Illuſionismus falſch und der transzendentale Realismus wahr iſt, d. h. nur wenn meinen Vorſtellungen anderer Perſonen die transzendente Realität anderer Perſonen entſpricht, kann ich ſie als Bauſteine und Helfer bei dieſer

[1]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein. S. 363.
[2]) Hartmann, Ebenda, S. 363.

Arbeit verwenden.“ [1]) Das Abſolute muß, wie als ſittlicher Weltgrund in jedem einzelnen ſittlichen Vorgange, ſo „als natürlicher Weltgrund auf konkrete Weiſe in jedem Einzeldaſein und in der konkreten Fülle der geſamten Wirklichkeit ſein, ohne darum in den Einzelheiten oder ihrer Totalität aufzugehen und auf ein transzendentes Sein in der konkreten Mannigfaltigkeit ſeiner idealen Momente zu verzichten“.[2]) Dies iſt der konkrete Monismus, im Gegenſatz zu dem abſtrakten Monismus, der zur wahren Einheit zu gelangen wähnt, indem er die Vielheit des konkret Seienden von der Einheit ausſchließt, anſtatt ſie in dieſelbe einzuſchließen.

Hartmann hat Recht, der abſtrakte Monismus muß zur Aufhebung der Weltrealität und damit auch der Sittlichkeit und der Religion führen. Wenn er aber ſeinerſeits die Welt als real annimmt und ſie in Gottes Weſen hineinträgt, (das iſt ſein konkreter Monismus), ſo zerſtört er damit überhaupt das Abſolute. Der Schluß, den er daraus ziehen müßte, wäre der, daß die Weltfrage auf dem Boden des Monismus überhaupt nicht zu löſen iſt. Es bleibt dann nur noch der Theismus übrig. Dieſen aber will Hartmann aus vielen Gründen nicht annehmen.

Der Theismus bildet nach Hartmann eine Parallel-Linie zum abſtrakten Monismus. Beide ſind aus dem naturaliſtiſchen Henotheismus hervorgegangen. Der Theismus verſucht auf einem andern Wege als der abſtrakte Monismus zum ſelben Ziel zu gelangen, nämlich zur Vergeiſtigung des Gottesbegriffes, um damit eine Grundlage zu ſchaffen für die Forderungen des religiöſen und des ſittlichen Bewußtſeins; er verſucht es durch die Perſonifizierung Gottes. Gott wurde — nach Hartmanns Theorie — als eine geiſtige Perſönlichkeit vorgeſtellt und ſo von allem Naturaliſtiſchen befreit.

Dadurch aber, daß Gott nach Art des perſönlichen Menſchengeiſtes aufgefaßt wurde, rückte er in eine transzendente Form und wurde unbrauchbar für das religiöſe

[1]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein. S. 364.
[2]) Ebenda, S. 365.

Bewußtſein. Um dem Fehler abzuhelfen, wurde der Sohn Gottes als Mittler eingeführt. Weil aber auch dieſer perſönlich gefaßt wurde und deshalb ebenſo wenig wie der Vater als Immanenzprinzip in Betracht kommen konnte, kam der heilige Geiſt dazu, der zwar ebenfalls perſonifiziert wurde, praktiſch aber als Perſon weniger vorgeſtellt werden konnte. Zur Gewinnung eines wahrhaft geiſtigen Gottesbegriffes, ſagt Hartmann, war die Perſonifizierung Gottes notwendig. „Heute aber, wo die chriſtlichen Kulturvölker dank der Schule des Theismus dem Naturalismus hinlänglich entwachſen ſind, ... liegt jede Gefahr fern, mit der Beſeitigung der anthropopathiſchen Perſonifikation des Gottesbegriffes in Naturalismus zurückzufallen . . . . Die Perſönlichkeit Gottes erſcheint uns heute als eine Hülle, welche dazu dienen ſollte und dazu gedient hat, die konkrete Geiſtigkeit Gottes zu wahren, aber nunmehr von der Abſolutheit dieſer Geiſtigkeit geſprengt und abgeworfen wird, nachdem die Geiſtigkeit Gottes keiner Wahrung durch inadäquate Schutzhüllen mehr bedarf.“ [1]) Alſo die Geiſtigkeit Gottes, die der Theismus auf dem Wege der Perſonifizierung gewinnen wollte, verlangt die Abſtoßung der Perſönlichkeit, weil Perſönlichkeit und Abſolutheit nach Hartmann unvereinbare Gegenſätze ſind.

Noch von einer anderen Seite verſucht Hartmann den chriſtlichen Theismus als überwundenen Standpunkt darzutun. Der chriſtliche Theismus iſt, wie jede echte Religion, Erlöſungsreligion. Aber die chriſtliche Erlöſung hat ihren Schwerpunkt ganz in einem objektiven geſchichtlichen Erlöſungsvorgange. Chriſtus, der Gottmenſch, vollbringt allein die Erlöſung, und dem Menſchen bleibt nur übrig, ſich die Erlöſungsgnade anzueignen. Das iſt, ſagt Hartmann, Heteroſoterie, dieſe aber iſt mit der Autonomie des modernen religiöſen Bewußtſeins unvereinbar. „Alle Standpunkte, die eine Erlöſung bloß vermittelſt äußerlicher Gnadeneinwirkung (Heteroſoterie) lehren, ſtehen mit der Geſetzlichkeit der pſychologiſchen Motivation in Widerſpruch

[1]) Hartmann, Das religiöſe Bewußtſein. S. 604.

und durchbrechen den Determinismus des Seelenlebens durch einen magiſchen Gnadenzauber, der formell mit dämoniſcher Beſeſſenheit gleichartig iſt. Ich halte die Selbſterlöſung des natürlichen Menſchen für ebenſo unmöglich wie ſeine Fremderlöſung von außen her und behaupte die Selbſterlöſung (Autoſoterie) des ganzen Menſchen als Einheit des geiſtlichen und natürlichen Menſchen vermittelſt der immanenten Gnade.“ [1]) Die objektive geſchichtliche Erlöſung durch Chriſtus iſt nichts als ein propädeutiſches Hilfsmittel der Geſchichte, durch das die Menſchheit zur Vollziehung des rein innerlichen ſubjektiven Erlöſungsvorganges vorbereitet werden ſoll.[2]) Neben dieſem objektiven Erlöſungsvorgange hat das Chriſtentum auch ſtets die Notwendigkeit ſeiner gläubigen Aneignung durch die ſubjektive Tätigkeit des Menſchen gelehrt und damit grundſätzlich über die Heteroſoterie hinausgewieſen zu einer höheren Auffaſſung der Erlöſung. „Die Verinnerlichung des religiöſen Verhältniſſes iſt beſtändig gewachſen. Der Gott, der einſt unnahbar über Wolken thronte, iſt in die Bruſt des Frommen herabgeſtiegen und wohnt ihm als Offenbarungs-, Erlöſungs- und Heiligungsgnade inne. Die göttlichen Kräfte werden in der Hingebung des Glaubens zu menſchlichen; der Menſch hört auf, ein bloß natürlicher zu ſein, und wird in der Wiedergeburt zum geiſtlichen Menſchen, d. h. er wird durch die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur aus Gnaden zum „Gottmenſchen“. Die Chriſtusidee wird zu einem Ideal, das in jedem Einzelnen und in der ganzen Menſchheit annähernd immer mehr verwirklicht werden ſoll.“ [3]) Dieſe Auffaſſung der Erlöſung ſetzt alſo die Immanenz Gottes voraus, und die iſt nur möglich, wenn Gott unperſönlich iſt; denn nur ein unperſönlicher Gottesgeiſt kann eine Perſon durchdringen und zum integrierenden Beſtandteil derſelben werden. Ein Gott,

[1]) Hartmann, Syſtem der Philoſophie im Grundriß, Sachſa i. H. 1909, Bd. 7. S. VIII.

[2]) Ebenda, S. VII.; vergl. von demſelben: Das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit. S. 605 u. ff.

[3]) Ebenda, S. VIII.

der eingeengt ist in die Schranke der Persönlichkeit, kann es nicht. Weil der Theismus an der Persönlichkeit Gottes festhält und eine Persönlichkeit als Erlösungsprinzip annimmt, kann er den Ansprüchen des erwachten religiösen Bewußtseins, das sich weder mit der Gottesferne noch mit der Heterosoterie einverstanden erklären kann, nicht mehr genügen. „Die Heterusie des Theismus ist die Verewigung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, welche gerade durch die Erlösung gehoben werden soll, und die Heterosoterie oder Erlösung durch einen Dritten würde infolgedessen auf dem Boden des Theismus zur ewigen Unwirksamkeit verdammt bleiben, selbst wenn sie auf anderer Grundlage an und für sich möglich wäre. Sie ist aber an und für sich unmöglich; denn gesetzt den Fall, das Problem der Erlösung wäre für einen Dritten in vollendeter Weise gelöst, so bleibt das für mich solange gleichgültig, als es nicht für mich und in mir gelöst ist — in mir aber kann es nur durch ein mir innewohnendes Prinzip gelöst werden, was eine außer mir stehende Persönlichkeit aber niemals sein oder werden kann.“ [1])

An Stelle des Gott-Sohnes als singulärer typischer Realisierung des Immanenzverhältnisses muß also die universelle konkrete Realisierung desselben in allen Menschen treten. Der Christus als Mikrokosmos wird durch den Christus als Makrokosmos ersetzt werden, die eine Inkarnation durch die Summe aller Inkarnationen, die Tragödie des singulären Gottmenschen durch die Tragödie der universellen Gottmenschheit, den tragischen Weltprozeß.[2]) So fordert also das religiöse Bewußtsein, nach Hartmann, ein Hinausgehen über den Theismus zum Monismus, aber nicht zum abstrakten Monismus — der ist in den indischen Religionen ad absurdum geführt worden — sondern zum konkreten Monismus, der die Absolutheit Gottes wahrt, aber auch die Realität der Welt anerkennt, der einen Unterschied zwischen Gott und Mensch bestehen läßt, aber auch — vermöge der Wesenseinheit Gottes und des

[1]) Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. S. 609.
[2]) Hartmann, a. a. O. S. 610.

Menſchen — die Möglichkeit eines Immanenzverhältniſſes gewährt. Die Erlöſungslehre muß ſowohl an dem Unterſchiede wie an der Einheit zwiſchen Gott und Menſch feſthalten. Ohne den Unterſchied gibt es keine Erlöſungsbedürftigkeit; ohne die Einheit keine Erlöſungsfähigkeit. Der abſtrakte Monismus beſitzt den Unterſchied nicht, der Theismus die Einheit nicht. Der konkrete Monismus vereinigt beides. Er iſt deshalb ein Poſtulat der Erlöſungsreligion.

2. Der eudämonologiſche Peſſimismus. — Entſtehung und Endziel der Welt.

Der konkrete Monismus lehrt die Weſenseinheit von Gott und Welt und will dabei ſowohl die Abſolutheit Gottes wie die Realität der Welt wahren.

Die Vielheit hat nach ihm keine ſubſtanzielle Selbſtändigkeit, darum hebt ſie die Abſolutheit und Einheit Gottes nicht auf; andrerſeits iſt ſie auch nicht bloßer Schein (wie im abſtrakten Monismus), ſondern objektive Erſcheinung; die Weltdinge ſind „relativ konſtante Partialfunktionen des Abſoluten“. Gott iſt das Weſen aller Dinge und muß unbewußt gedacht werden, damit er der gemeinſame Grund ſowohl des Bewußten wie des Unbewußten ſein könne.

Gott iſt alſo unbewußter Geiſt, d. h. ein Geiſt, von dem man alle Anthropopathismen abgeſtreift hat.[1])

Dieſer abſolute, unbewußte Geiſt iſt eins; aber wir müſſen in ihm zwei Attribute annehmen: Wille und Vorſtellung. Selbſtverſtändlich auch dieſe ſind unbewußt.

Der Wille im Abſoluten iſt nicht ein Wollen-müſſen, ſondern nur ein Wollen-können.[2])

Es gab im Abſoluten einen Zuſtand, wo der Wille nicht gewollt hat und die Idee in ſich ſelbſt gefaltet ruhte. Das war vor dem Weltprozeß. Da gab es in Gott keine Aktualität, ſondern eine reine, zeitloſe Potenzialität, auch keine Seligkeit, ſondern abſoluten Frieden auf dem „luſt-

[1]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. I. Bd. S. XIX.
[2]) Ebenda, II. Bd. S. 426.

und unluftfreien Nullpunkt des Gefühles.“ [1]) Wie ſollte in Gott auch das Gefühl der Luft aufkommen? „Wenn ihm nichts fehlte, ſo bringt ihm das keine Luft. Er achtet nicht darauf, oder wenn er darauf achtet, ſo kann er nicht Kontraftluft empfinden, wie der gequälte Menſch, wenn er einmal zur Ruhe kommt.“ [2])

Gott beſitzt nun aber den Frieden der Selbſtgenügſamkeit nur ſo lange, als der Wille im potenziellen Zuſtand latent bleibt. Der Wille aber erhob ſich aus ſeiner Potenzialität grundlos zum actus, und damit entſtand in Gott ein vorweltliches Ungenügen. Der einmal zur Aktualität erwachte Wille iſt unendlich in ſeinem Begehren; darum mußte er mit Notwendigkeit die Unſeligkeit Gottes nach ſich ziehen.

Ohne ſich an dieſem monſtruöſen Begriff eines unſeligen Gottes zu ſtoßen, fährt dann Hartmann fort: Um Gott von dieſer Unſeligkeit zu befreien, trat die Allweisheit, die ewige Idee, in Aktion. Sie bot ſich dem Willen als Inhalt dar, und ſo entſtand die Welt, die alſo nichts anderes iſt als die Verwirklichung der in der ewigen Idee enthaltenen Momente durch den Willen.

Die Idee iſt das Logiſche, welches notwendig ſich gegen das von ſeinem Standpunkt Nichtſeinſollende wendet, gegen den unlogiſchen Willen, um ihn als Seiendes aufzuheben. [3]) Das widervernünftige Wollen, welches ſchuld iſt an dem „Daß“ der Welt, dieſes unſelige Wollen ins Nichtwollen und in die Schmerzloſigkeit des Nichts zurückzuführen, dieſe Aufgabe des Logiſchen im Unbewußten iſt das Beſtimmende für das „Was“ und das „Wie“ der Welt. Mit dem „Daß“ der Welt iſt ihre ganze Unſeligkeit gegeben; durch das „Was“ dagegen wird ſie die unter dieſen Umſtänden beſte von allen möglichen Welten. Weil die Idee es iſt, welche den Weltinhalt beſtimmt, darum iſt alles in der Welt auf das weiſeſte und zweckmäßigſte ein-

[1]) Hartmann, Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus. Sachſa im Harz 1892. S. 312.

[2]) Ebenda, S. 312.

[3]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten, II, 396, 455.

gerichtet, so daß sie als die beste von allen möglichen angesehen werden muß; weil es aber der unvernünftige Wille ist, welcher sie setzt, darum muß zugleich behauptet werden, daß sie trotzdem elend ist und schlechter als gar keine Welt.

„Diese Welt ist die bestmögliche, aber schlechter als keine". Das ist die Formel des Hartmannschen Pessimismus. Dieser Pessimismus ist kein absoluter, wie der des Schopenhauer, sondern ein eudämonologischer, der einem evolutionistischen Optimismus Raum gewährt. Das „Daß" der Welt begründet den eudämonologischen Pessimismus; das „Was" der Welt den evolutionistischen Optimismus auf Grund der Teleologie des Weltprozesses.

Diese Lehre vom eudämonologischen Pessimismus, die Hartmann hier deduktiv aus der Weltgenesis ableitet, sucht er in seiner „Philosophie des Unbewußten" [1]) induktiv zu beweisen. Sein Ergebnis ist: Glück ist weder für den Einzelnen, noch für die Gesellschaft, weder für die Zeit, noch für die Ewigkeit möglich. Alles ist Illusion, was dem Menschen ein Glück vorspiegelt.

Drei Stadien der Illusion gibt es. Das erste Stadium sucht das individuelle Glück hier auf Erden. Hartmann untersucht alle Lebensfaktoren: Gesundheit, Jugend, Freiheit und auskömmliche Existenz; Hunger und Liebe; Mitleid, Freundschaft und Familienglück; Eitelkeit, Ehrgefühl, Ehrgeiz, Ruhmsucht und Herrschsucht; religiöse Erbauung und Sittlichkeit; wissenschaftlichen und Kunstgenuß; Schlaf und Traum; Erwerbstrieb und Bequemlichkeit; Neid, Ärger, Reue, Hoffnung; er untersucht alles und kommt zu dem Resultat, daß in all diesen Dingen kein wahres Glück besteht.

Das zweite Stadium sucht auch noch das individuelle Glück, aber nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits. Aber dieses Beginnen ist unhaltbar vor der Vernunft.

Das dritte Stadium endlich erhofft das Glück in der Zukunft des Weltprozesses — das ist der Standpunkt des

[1]) Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 285 ff.

Sozialeudämonismus, wie ihn z. B. Tolstoi vertritt. Aber auch dieſer iſt unhaltbar; denn mit dem wachſenden Bewußtſein der Menſchheit wächſt auch das Leiden und die Unluſt.

Nach den beiden erſten Stadien bricht der Egoismus, nach dem dritten jede Glückshoffnung überhaupt zuſammen. Es bleibt dann der Vernunft nur noch eine Hoffnung übrig: das iſt die Erlöſung vom Daſein.

Iſt dieſe letzte Hoffnung berechtigt? — Wenn nicht, ſo müßte man der Verzweiflung verfallen. Aber, Hartmann ſagt, ſie iſt berechtigt, und zwar im Hinblick 1. auf die zwei Attribute im Abſoluten, und 2. auf die teleologiſche Beſchaffenheit der Welt.

Die Idee, die in der Welt ſich entfaltet, iſt das Logiſche, das fortwährend für die ganze Dauer des Weltprozeſſes im Kampfe liegt mit dem Unlogiſchen, dem Willen zum Daſein. „Der Weltprozeß erſcheint als ein fortdauernder Kampf des Logiſchen mit dem Unlogiſchen, der mit der Beſiegung des letzteren endet. Wäre dieſe Beſiegung unmöglich, wäre der Prozeß nicht zugleich Entwicklung zu einem freundlich winkenden Ziele, wäre er ein endloſer oder auch ein dereinſt in blinder Notwendigkeit oder Zufälligkeit ſich erſchöpfender, ſo daß aller Witz vergeblich ſich bemühte, das Schiff in den Hafen zu ſteuern, — dann und nur dann wäre die Welt wirklich abſolut troſtlos, eine Hölle ohne Ausweg, und dumpfe Reſignation die einzige Philoſophie. Wir aber, die wir in Natur und Geſchichte nur einen einzigen großartigen und wundervollen Entwicklungsprozeß erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorſtrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens, wir glauben an ein Ziel des Prozeſſes, das uns die Erlöſung von der Qual des Daſeins bringt und zu deſſen Herbeiführung und Beſchleunigung auch wir im Dienſte der Vernunft unſer Scherflein beitragen können.“ [1])

Mit der Zurückſchleuderung des Willens in ſeinen vorweltlichen, überſeienden Zuſtand durch das Logiſche,

[1]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. II. Bd. S. 397.

wird nicht nur die Welt von ihrem Dasein, sondern Gott selbst aus einem für ihn unerträglichen Zustand erlöst. Denn abgesehen davon, daß Gott als absolutes Subjekt in und mit den endlichen Subjekten der Erscheinungswelt leidet, müssen wir ihm auch noch eine außerweltliche Unseligkeit zuschreiben, welche darauf beruht, daß der Wille potenziell unendlich ist, während die Idee ihrem Begriffe nach zwar ebenfalls unendlich d. h. eine unendliche Möglichkeit der Entfaltung in sich birgt, dennoch aber als der jeweilige aktuelle Inhalt des Willens nur als endlich genommen werden kann, wenn man nicht — wie Hartmann meint — den logischen Widerspruch einer simultan vollendeten Unendlichkeit auf sich laden will. Es bleibt also ein unermeßlicher Überschuß des hungrigen, leeren Wollens neben und außer dem erfüllten Weltwillen bestehen, welche bis zur Rückkehr des gesamten Willens zur reinen Potenzialität rettungslos der Unseligkeit verfällt.[1]) Diese von keiner Idee erfüllte, absolut unbestimmte transzendente Unlust oder Unseligkeit des leeren unendlichen Wollens ist es eben, welche als der zu negierende Zustand den notwendigen Ausgangspunkt der unbewußten teleologischen Tätigkeit, als das Nichtseinsollende die feste Grundlage des Weltprozesses bildet. Die Weltexistenz findet also erst darin ihre Erklärung, daß sie ein von der Weisheit teleologisch gesetztes Mittel zu einem nicht in ihr liegenden Zwecke ist. „Zur Produktion der Welt kann der leere Wollensdrang nur dann der Weisheit Anlaß geben, wenn er ein größeres Übel ist als dasjenige, was durch die Weltproduktion gesetzt wird.“ [2])

Gott nimmt also das immanente Weltleid auf sich, um durch die Universalerlösung in der Welt sich nicht bloß von der immanenten, sondern auch von der transzendenten Unseligkeit zu erlösen.[3]) „Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen un-

[1]) Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 434.
[2]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 266.
[3]) Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 436 u. ff.

bewußte Heilkraft ſich von einem inneren pathologiſchen Zuſtand befreit, oder auch als ein ſchmerzhaftes Zugpflaſter, welches das All-eine Weſen ſich ſelbſt appliziert, um einen inneren Schmerz zunächſt nach außen abzulenken und für die Folge zu beſeitigen.“ Dieſe Worte ſind nicht etwa ein böſer Scherz, den ſich ein Verſpotter der Hartmannſchen Religionsphiloſophie geleiſtet hat, ſondern das ſind Hartmanns Worte ſelbſt.[1]) Es iſt jedenfalls eine ſtarke Zumutung an die denkende Menſchheit, eine Religion, die auf einem ſolchen Gottesbegriff aufgebaut iſt, ernſt zu nehmen, ſie ſogar als die höchſte und beſte von allen anzunehmen.[2])

Hartmann gewinnt ſchließlich aus ſeinen Erörterungen über den Peſſimismus folgende Sätze: Das Bewußtſein, von der Unmöglichkeit des individuellen Glückes tötet den Egoismus und macht die Bahn frei für Religion und Sittlichkeit. Das Bewußtſein, daß Gott alles Leid trägt, weckt die wahre Religion und die wahre Sittlichkeit. Dieſe beſtehen darin, daß der Menſch, unter Verzicht auf jede individuelle Glückſeligkeit, an der Gotteserlöſung durch Förderung des Logiſchen im Unlogiſchen ſich beteiligt.

Das Bewußtſein von der Weſenseinheit Gottes mit dem Menſchen gibt dieſem die Kraft zur Mitwirkung an der Erlöſung.

„Das religiöſe Bewußtſein aber nimmt mit ſeinem individuellen Mitgefühl an dieſem unendlichen Gottesſchmerze teil, vor dem aller endlicher Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungsloſigkeit verſinkt, und der Menſch, der ſich mit dieſem Träger der abſoluten Tragik weſenseins weiß, ſtreift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesſchmerz die letzten Schlacken egoiſtiſcher Feigheit und Trägheit ab und gibt ſich mit ſeinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologiſchen Erlöſungsprozeß hin.“[3])

[1]) Hartmann, Das ſittliche Bewußtſein. S. 684.

[2]) Vergl. Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. I. S. XIX.

[3]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 267.

3. Übel und Schuld. — Individualerlöfung.

Es hätte keinen Sinn, von Erlöfung zu reden, wenn der Menfch fich nicht bedrückt und unfelig fühlte, und zwar aus Gründen, welche abzuftellen feine natürliche Macht nicht ausreicht.

Was bedrückt nun den Menfchen? Wovon will er erlöft werden? Wir finden, daß es ein Zweifaches ift: Das Übel und die Schuld, und „daß beide koordinierte Folgen der Abhängigkeit von der Welt find; die Weltabhängigkeit ift der unfelige Druck, der auf dem Ich laftet, und deffen Reflex in dem natürlich praktifchen eudämoniftifchen Bewußtfein als Übel, deffen Reflex im fittlichen Bewußtfein als Schuld erfcheint.“ [1])

a) Erlöfung vom Übel. — Der Menfch ift entfprechend feinem metaphyfifchen Urfprung inftinktiver Egoift; er fucht die Glückfeligkeit mit allen Kräften. Die Welt erfcheint ihm zunächft als eine wohltätige Macht, die ihm die Befriedigung feiner Begehrungen verfchaffen foll und kann. Bald aber muß er fich überzeugen, daß die Glückfeligkeit um fo rafcher vor ihm flieht, je eifriger er nach ihr jagt, ja, daß gerade feine Abhängigkeit von der Welt ihn hindert, fein Ziel zu erreichen. Diefe Abhängigkeit empfindet er als Übel. Entweder fucht er nun bei den Göttern Abhilfe, oder er vertröftet fich aufs Jenfeits.[2])

„Eine beffere Erkenntnis der Bedeutung der Naturgefetze .... und eine beffere Erkenntnis der Befchaffenheit des menfchlichen Geiftes und feiner inneren Gefetze macht es klar, ... daß Glück überhaupt nicht möglich ift“[3]), ja, daß der menfchliche Geift des Glückes überhaupt nicht fähig ift. Wer einmal erkannt hat, daß jede Glückshoffnung Illufion ift, für den kehrt der Begriff der Erlöfung vom Übel feine Bedeutung um; was als der Übel größtes gilt, — für das Individuum der Tod, für das Univerfum die

[1]) Hartmann, Religion des Geiftes. S. 87.
[2]) Ebenda, S. 87.
[3]) Ebenda S. 87 u. ff.

Weltvernichtung —, das erſcheint ihm nun als einzige reale Erlöſung.[1])

Für das Individuum alſo gibt es nur eine reale Erlöſung d. i. der Tod. Daneben aber gibt es noch eine ideale Erlöſung. Sie beſteht darin, daß der Menſch erkennt, das Glück iſt überhaupt nicht der Zweck des Daſeins. Dadurch hört er auf, es als ein Übel zu empfinden, wenn ſein Glück ſich nicht realiſiert. Er iſt idealiter erlöſt.

b) Erlöſung von der Schuld. Schuld iſt nach Hartmann nichts anderes als der Reflex der Weltabhängigkeit im ſittlichen Bewußtſein. In einem Menſchen, der noch ganz im Egoismus ſteckt, kann demnach von Schuld keine Rede ſein. Nur inſoweit das ſittliche Bewußtſein da iſt, kann die Erlöſung von Schuld erſehnt werden. „Solange nämlich der Daſeinszweck des Menſchen in der Glückſeligkeit geſucht wird, kann die ſittliche Betätigung nur als Nebenzweck angeſehen werden, alſo auch die aus ihr entſpringenden Konflikte des religiös-ſittlichen Bewußtſeins an Wichtigkeit mit denen des egoiſtiſchen Bewußtſeins nicht wetteifern; ſobald dagegen die Beförderung der objektiven Zwecke des Abſoluten oder die Herbeiführung der göttlichen Willensziele als Daſeinszweck jedes Einzelnen gelten, müſſen auch die Konflikte zwiſchen dem wirklichen Verhalten des Menſchen und dieſem ſeinem Daſeinszweck in die erſte Reihe treten. Die Schuld wird alſo um ſo ſchwerer und drückender vom religiöſen Bewußtſein empfunden, je vollſtändiger die ideale Überwindung des Übels gelingt, d. h. je mehr das religiöſe Bewußtſein in ſich erſtarkt und ſich vervollkommnet.“[2])

Dem Hartmann'ſchen Schuldbegriff fehlt alſo das Charakteriſtiſche jeder Schuld: das Freigewollte.

„Die Reflexion über das Übel“, fährt Hartmann fort, „als vermeintlicher Vereitelung der individuellen Daſeinszwecke führt den Menſchen dazu, wider Gott zu murren und zu grollen; die Reflexion über die Schuld als wirklicher Vereitelung des individuellen Daſeinszweckes führt den

[1]) Hartmann, Syſtem der Philoſophie. Bd. VII. S. 24.
[2]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 89.

Menſchen dazu, ſich mit Gott zerfallen zu fühlen, oder bei vorſtellungsmäßiger Vergegenſtändlichung dieſes Gefühles ſich Gott als zürnend zu denken. Wie die Erlöſung vom Übel zwar die Tatſache des realen Übels nicht aufheben kann, wohl aber den aus ihr gezogenen Groll gegen Gott, ſo wird auch die Erlöſung von der Schuld zwar die ſchuldbegründende Tat oder Abſicht nicht ungeſchehen machen können, wohl aber das Gefühl des Zerfallenſeins mit Gott oder die Vorſtellung von deſſen Zürnen über die Schuld zu tilgen haben“ [1]). Hartmann ſollte alſo nicht mehr reden von einer Erlöſung von der Schuld, ſondern nur von einer Erlöſung vom Schuldgefühl. Die Schuld iſt nach ihm „ein vom Menſchen eigentlich nicht gewolltes Produkt ſeiner Abhängigkeit von der Welt und ihrer natürlichen Geſetzmäßigkeit.“ [2]) Es iſt klar, daß man bisher unter Schuld etwas ganz anderes verſtanden hat.

Die Erlöſung von der Schuld ſieht Hartmann nun darin, daß der Menſch einen Standpunkt gewinnt, welcher von der Macht der Motive zum Böſen prinzipiell unabhängig macht und durch dieſe prinzipielle Umwandlung der Geſinnung, aus welcher die Schuld entſprang, das geſtörte religiöſe Verhältnis neu anknüpft. [3])

Die Gewinnung eines ſolchen Standpunktes iſt aber dem natürlichen Menſchen nicht möglich; der natürliche Menſch kann nach Hartmann nur egoiſtiſch handeln. Es muß alſo eine ſupranaturale Macht ſich in den Menſchen einſenken und ihn befähigen, den Egoismus zu überwinden. Das iſt das Logiſche in der Welt, die immanente göttliche Vernunft, die, weil der Menſch weſensidentiſch mit Gott iſt, das innerſte Selbſt des Menſchen ausmacht. Wenn nun der Menſch ſich dieſes ſeines innerſten Weſenskernes beſinnt und ihn mit dem abſoluten Subjekt, mit Gott, weſensidentiſch erkennt, wird er die Ziele dieſer immanenten Weltvernunft ſich zu eigen machen und ſo einen über den Egoismus hinausgehenden Standpunkt gewinnen. „Dann

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 90.
[2]) Ebenda, S. 91.
[3]) Ebenda, S. 92 u. ff.

gewinnt er in Gott, als dem Grunde der Welt, jene Freiheit von der Welt, die er in der Welt vergebens ſucht; im Gegenſatz zur Weltabhängigkeit erlangt er die Freiheit in Gott und damit das Bewußtſein der Kraft, daß er den Verlockungen der Welt nicht mehr zu erliegen braucht. Dadurch hat er zugleich das Gefühl des Zerfallenſeins mit Gott getilgt, d. h. die Erlöſung von der Schuld vollzogen, aber nicht durch eigene Kraft, ſondern durch die Gnade, die ihm inne wohnt und Kraft und Zuverſicht zugleich verleiht.“ [1]) Hartmanns Individualerlöſung weiſt alſo folgende Momente auf:

Der Menſch wird idealiter erlöſt vom Übel durch einen einfachen Wechſel des Geſichtspunktes, d. h. dadurch, daß er in der Glückſeligkeit nicht mehr das Ziel des Lebens ſieht.

Der Menſch wird realiter erlöſt von der Schuld durch eine Veränderung in der Motivation des Willens, d. h. dadurch, daß er, anſtatt ſich vom Egoismus beſtimmen zu laſſen, die Ziele der immanenten göttlichen Vernunft ſich aneignet und zu Motiven ſeines Willens macht.

Der Menſch wird endlich auch realiter vom Übel erlöſt durch den Tod.

4. Die Entwicklung des Unbewußten zum Bewußtſein als Weg zur Erlöſung. — Univerſalerlöſung.

Die Erlöſung wird nach Hartmann nur dadurch möglich, daß die Zwecke der unbewußten immanenten Vernunft zum Inhalt des Bewußtſeins und des Willens gemacht werden. Alles kommt darauf an, daß das Bewußtſein wachſe.

Das geſchieht auch wirklich in der Welt. Wir nehmen im Weltprozeß deutlich einen ſtetigen Fortſchritt des Bewußtſeins wahr, ein ununterbrochenes Aufſteigen von der Entſtehung der Urzelle bis zu dem heutigen Standpunkt der Menſchheit. „Der Entſtehung des Bewußtſeins dient die Individuation mit ihrem Gefolge von Egoismus und Unrechttun und Unrechtleiden, der Steigerung des Bewußt-

[1]) Hartmann, Syſtem der Philoſophie im Grundriß. Bd. VII. S. 26.

ſeins dient der Erwerbstrieb durch Freimachung geiſtiger Arbeitskräfte bei zunehmender Wohlhabenheit, dient die Eitelkeit, der Ehrgeiz und die Ruhmſucht durch Anſpornung der geiſtigen Tätigkeit, dient die geſchlechtliche Liebe durch Veredelung der geiſtigen Fähigkeit, kurz alle jene nützlichen Inſtinkte, die dem Individuum weit mehr Unluſt als Luſt bringen, ja oft die größten Opfer auferlegen.“ [1])

Das Bewußtſein wächſt unaufhörlich. Es fragt ſich nur, ob nicht etwa das Bewußtſein Selbſtzweck iſt. Das kann es nicht ſein. „Mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen friſtet es ſein Daſein, mit Schmerzen erkauft es ſeine Steigerung; und was bietet es für alles dies zum Erſatz? Eine eitle Selbſtbeſpiegelung.“ [2])

Die Steigerung des Bewußtſeins iſt alſo bloß Mittel zu einem Zwecke. Welches iſt dieſer? Wir kennen ihn bereits: es iſt der Sieg des Logiſchen über das Unlogiſche, es iſt die Bekämpfung des Willens bis zur Aufhebung desſelben.

Der Wille iſt Egoismus; das Streben nach Glückſeligkeit iſt der tiefwurzelndſte Trieb, iſt das Weſen des Befriedigung ſuchenden Willens.[3]) Das Bewußtſein dagegen ſieht ein, daß dieſes Streben verwerflich iſt, daß die Hoffnung auf ſeine Erfüllung eine Illuſion iſt, und daß es zur Folge den Schmerz der Enttäuſchung hat.

So entſteht ein tief einſchneidender Antagonismus zwiſchen dem nach abſoluter Befriedigung und Glückſeligkeit ſtrebenden Willen und der durch das Bewußtſein vom Trieb ſich immer mehr und mehr emanzipierenden Intelligenz. Je höher und vollkommener das Bewußtſein im Verlaufe des Weltprozeſſes ſich entwickelt, deſto mehr durchſchaut es die Illuſionen, die den Willen verlocken, und um ſo nachdrücklicher bekämpft es den Willen, bis es ihn völlig vernichtet.[4]) Das Bewußtſein gibt dem Willen einen ſolchen Inhalt, daß er ſich gegen ſich ſelbſt kehrt und ſich ſelbſt

[1]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. II, 392.
[2]) Ebenda, 393.
[3]) Vergl. Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. II. S. 394.
[4]) Ebenda, II. S. 394 u. ff.

aufhebt. Damit ist dann die Welt von ihrem Dasein erlöst und die Universalerlösung vollbracht.

Wodurch wird nun dieses sittlich-religiöse Bewußtsein geweckt und gesteigert? Durch das Leiden. Das Leiden lehrt Selbstverläugnung und Mitleid, regt die Entfaltung aller geistigen und körperlichen Kräfte an und öffnet vor allem den Blick für die Nichtigkeit der egoistischen Güter und zerstört die Selbstsucht.[1]) Damit gewinnt das Leid eine providentielle Bedeutung. „Nachdem Gott die Welt geschaffen und es ihm darauf ankam, die vernünftigen Geschöpfe einer sittlichen Entwicklung entgegenzuführen, hätte er zu diesem Zwecke das Leiden erfinden müssen, wenn es sich nicht schon als natürliche Konsequenz der Weltschöpfung von selbst dargeboten hätte . . . Das Leid ist also eine conditio sine qua non für den Entwicklungsgang der Menschheit.“[2]). — Das Leid ist also keine feindliche Erscheinung, sondern eine providentielle Einrichtung, ein teleologisch unentbehrliches Glied im Weltplan. „Das religiös-sittliche Bewußtsein sucht sich weder epikureisch über das Leid hinwegzutäuschen, noch in stoischer Überspanntheit seine schmerzliche Realität zu leugnen, sondern drückt es ans Herz, indem es mit ihm ringt.“[3])

Wie denkt sich Hartmann das letzte Ende, die schließliche Erlösung vom Elend des Wollens und des Daseins zur Schmerzlosigkeit des Nichtwollens und Nichtseins, kurz die gänzliche Aufhebung des Wollens durch das Bewußtsein?

Schopenhauer antwortet darauf: Das Individuum hebt vermöge seiner individuellen Erkenntnis, die es vom Elend des Daseins und von der Unvernunft des Wollens sich erworben hat, sein individuelles Wollen auf und fällt damit nach dem Tode der individuellen Vernichtung anheim. Das ist ganz buddhistisch. Damit aber löst er die Schwierig-

[1]) Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. S. 348 u. ff.

[2]) Ebenda, S. 356.

[3]) Ebenda, S. 357.

keit nicht; denn, worauf es ankommt, ist die Universalerlösung. Das individuelle Wollen ist nicht das Weltwollen, selbst das Wollen aller bewußten Kreatur ist es nicht.[1])

Hartmann verwirft deshalb die Antwort Schopenhauers und versucht seinerseits, eine bessere zu geben. „Für denjenigen, welcher den Begriff der Entwicklung gefaßt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Ende des Kampfes zwischen Bewußtsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am Ziele der Entwicklung, am Ausgang des Weltprozesses liegen kann; für denjenigen, welcher vor allem an der All-Einheit des Unbewußten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens ins Nichtwollen, auch nur als all-einiger Akt, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universelle Willensverneinung zu denken, als der Akt, der das Ende des Prozesses bildet, als der jüngste Augenblick, nach welchem kein Wollen, keine Tätigkeit, „keine Zeit mehr sein wird“.“[2]) Hartmann nennt drei Bedingungen, unter welchen allein das Ende herbeigeführt werden kann.[3])

1. Der größte Teil des in der Welt sich manifestierenden Geistes muß im Menschen sich befinden; denn nur wenn die negative Seite des Wollens, die nur im bewußten Menschen möglich ist, die positive überwiegt, nur dann kann der Wille des Menschen das gesamte aktuelle Wollen der Welt ohne Rest aufheben.

2. Das Bewußtsein der Menschheit muß von der Torheit des Wollens überzeugt sein. Das wird der Fall sein im Greisenalter der Menschheit.

3. Genügende Kommunikation der Menschen untereinander, um einen gleichzeitigen gemeinsamen Entschluß zur Willensverneinung zu gestatten.

Wenn je, so fühlt Hartmann hier selbst am besten die Schwäche seiner Position. „Unsere Kenntnisse sind viel zu unvollkommen, unsere Erfahrung zu kurz und die möglichen

[1]) Vergl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. S. 398.
[2]) Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. 401.
[3]) Ebenda, II., 405 u. ff.

Analogien zu mangelhaft, um auch nur mit einiger Sicherheit uns von jenem Ende eine Vorſtellung bilden zu können, und bitte ich die Leſer, das Folgende (das eben Ausgeführte, D. Verf.) ja nicht etwa für eine Apokalypſe des Weltendes, ſondern nur für Andeutungen zu nehmen, welche dartun ſollen, daß die Sache nicht ſo undenkbar iſt, als ſie manchem erſcheint.“ [1]) Aber Hartmanns Ausführungen ſind hier nicht nur phantaſtiſch, ſondern geradezu unmöglich. Es iſt nichts als ein Kunſtgriff, wenn er ſchließlich das Dunkel des Geheimniſſes vorſchützt.

B. Folgerungen aus der moniſtiſchen Erlöſungslehre.

1. Theologiſche Folgerungen.

Das, wovon der Menſch erlöſt werden will, iſt ſeine Abhängigkeit von der Welt. Gott, von dem die Erlöſung erwartet wird, muß entſprechend gedacht werden. Dieſe Gedankengänge, die induktiv von der tatſächlich gegebenen Beſchaffenheit und den berechtigten Forderungen des religiöſen Bewußtſeins zu Schlußfolgerungen für das Daſein und das Weſen Gottes führen, nennt Hartmann die religiöſen Gottesbeweiſe.[2]) Sie ſtehen im Parallelismus zu den theoretiſchen Gottesbeweiſen. Die theoretiſchen unterſuchen, wie Gott gedacht werden muß, um die gegebene Welt durch ihn erklären zu können, die religiöſen, wie er gedacht werden muß, um den Menſchen erlöſen zu können.

a) Die erſte Leiſtung, welche das religiöſe Bewußtſein von Gott erwartet, iſt die, daß er im Menſchen das Bewußtſein ſeiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch dasjenige ſeiner abſoluten Abhängigkeit von Gott überwindet.[3])

[1]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. II., 404.

[2]) Hartmann, Syſtem der Philoſophie. Bd. VII, S. 30.

[3]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 113.

Um dies zu können, muß Gott gedacht werden

1. als Absolutes, welches das Relative der Welt aufhebt. Das religiöse Bewußtsein ist der Existenz des Absoluten unmittelbar gewiß; sonst müßte es sich selbst aufgeben. Dieser Gedanke entspricht dem ontologischen Gottesbeweise.[1])

2. Als übernatürlicher und überweltlicher Grund der Naturordnung. Wäre „der weltliche Relationskomplex" oder das Universum selbst das Absolute, so könnte dieses den Menschen von seiner Weltabhängigkeit auf keine Weise erlösen, sondern besiegelte nur seine unabwendbare Verstrickung in dieselbe.[2]) Dies ist das Korrelat zum kosmologischen Gottesbeweis des theoretischen Bewußtseins.

3. Als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung oder als die immanente teleologische Vernunft. In der Welt gibt es Zwecke. Es herrscht in der Welt nicht bloß mechanisch-materielle Determination, sondern auch dynamisch-ideale. Alles ist auf Zwecke hin determiniert. Unzählige Sonderzwecke kreuzen und bekämpfen sich. Das einzelne Individuum verfolgt seine Zwecke, die mit denen der anderen Individuen öfter zu kollidieren als zu harmonieren scheinen. Der Mensch steht dem Ganzen relativ ohnmächtig gegenüber; gerade von dieser Ohnmacht will er erlöst werden. Die Möglichkeit dazu findet er nur in einem Gott, welcher Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung ist, die alle Sonderzwecke in sich schließt und zu einem höchsten, letzten Zwecke aufhebt.[3]) Dieser Gedanke entspricht dem teleologischen Gottesbeweise.

„Der ontologische Beweis begründete nur die Absolutheit des religiösen Objektes; der kosmologische entrückt

[1]) Der ontologische Gottesbeweis lautet bei Hartmann: Wenn es nicht Nichts gibt, so gibt es ein Absolutes. Nun gibt es nicht Nichts; also gibt es ein Absolutes. Religion des Geistes. S. 113. – Es ist dies der Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt.

[2]) Vergl. Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII, S. 31.

[3]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 115 u. ff.

es in eine übernatürliche und überweltliche Sphäre und macht es zum höheren Grund der Welt und ihrer gesetzmäßigen Naturordnung; der teleologische endlich stellt es als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung, d. h. als immanente teleologische Vernunft hin. Alle drei sind aber nur die drei Seiten des einen Gedankens, daß Gott ein solcher sein muß, daß er mich von der Abhängigkeit von der Welt erlösen kann; alle drei ergänzen darum auch einander und liefern verschiedene Bestimmungen für das Wesen Gottes.“ [1])

Welche Bestimmungen ergeben sich aus diesen drei Beweisen für Gott? Aus dem ersten die Substanzialität oder Identität mit sich selbst, aus dem zweiten seine Erhabenheit über Raum, Zeit und Materialität, aus dem dritten seine allwissende Weisheit und seine allgegenwärtige Allmacht. Keiner von den drei Beweisen aber, sagt Hartmann, nötigt uns, Gott persönlich zu denken; ja der dritte schließt das sogar aus, weil ein persönlicher Gott nicht die immanente Weltteleologie sein kann. [2])

Man merkt hier schon deutlich, wie Hartmanns monistische Voreingenommenheit seine Gedanken beeinflußt.

b) Die zweite Leistung, welche das religiöse Bewußtsein von Gott verlangt, ist die, daß er die absolute Abhängigkeit der Welt von ihm selbst begründet. „Wenn die drei vorhergehenden Beweise daraus entsprangen, daß Gott als das die Abhängigkeit von der Welt aufhebende Moment vom religiösen Bewußtsein postuliert wurde, so haben wir es nunmehr mit denjenigen Beweisen zu tun, in welchen Gott vom religiösen Bewußtsein als dasjenige Moment postuliert wird, welches an Stelle der aufgehobenen relativen Abhängigkeit von der Welt eine absolute Abhängigkeit des Menschen konstituiert. Diese Abhängigkeit stellt sich nun in zweifacher Gestalt dar: als objektiv vermittelte und als subjektiv unmittelbare; beide Gestalten aber sind zusammenzufassen in einer

[1]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 117.
[2]) Ebenda, S. 125 u. ff.

abſoluten Abhängigkeit, welche die objektive wie die ſubjektive nur als Erſcheinungsformen ihrer ſelbſt aus ſich herausſetzt.“ [1]) Dieſen Poſtulaten entſprechen drei andere Gottesbeweiſe: 1. der erkenntnistheoretiſche, 2. der pſychologiſche, 3. der identitätsphiloſophiſche. In dem erkenntnistheoretiſchen Gottesbeweiſe wird die objektive Abhängigkeit des Menſchen von Gott erkannt, wie ſie durch die Geſamtheit der idealen Einflüſſe des Weltlebens vermittelt wird; in dem pſychologiſchen wird die ſubjektive Abhängigkeit des Menſchen von Gott erkannt, wie ſie im religiöſen Verhältnis ſich darſtellt, und im identitätsphiloſophiſchen werden jene objektiven und ſubjektiven Abhängigkeiten als Zweige einer einheitlichen Wurzel, der abſoluten Abhängigkeit von Gott, begriffen.

1. Der Menſch fühlt ſich abhängig von der objektiven Welt um ihn. Das religiöſe Bewußtſein poſtuliert nun einen Gott, der durch die Tatſache einer abſoluten Abhängigkeit von ihm die relative Abhängigkeit überwindet. Das kann aber nur ſein, wenn die objektive, reale Welt als Univerſum nichts iſt, als die durch den abſoluten Willen realiſierte jeweilig aktuelle Idee Gottes. [2])

Der irrtümliche Gedanke, der hier auftritt und der dann immer in neuen Wendungen wiederkehrt, iſt der, daß die Welt nur real ſein könne, wenn ſie im göttlichen Weſen ſelbſt iſt, daß Gott der Welt keine beſondere, relative Subſtanzialität geben könne, daß jede Subſtanzialität außerhalb der göttlichen die Abſolutheit Gottes aufhebe.

Die Welt darf alſo nicht als etwas Subſtanzielles für ſich, als etwas Solid-ſtoffliches gedacht werden, ſondern als etwas Ideales, das durch die Konſtanz des göttlichen Willens eine relative Selbſtändigkeit erhält. Wäre die objektiv-reale Welt ſolid-ſtofflich, ſo könnte ſie einerſeits niemals Inhalt meines Bewußtſeins werden, und andrerſeits ſtände ſie auch Gott gegenüber als etwas Selbſtändiges da, und um

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 129.

[2]) Vergl. Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 131 u. ff.

die Abſolutheit Gottes wäre es geſchehen. Darum muß die Welt etwas Ideales-Dynamiſches ſein. Das aber iſt ſie nur, wenn ſie die jeweilig aktuelle abſolute Idee Gottes iſt, realiſiert durch ſeinen Willen, und wenn zugleich Gott das einzige, ewige, in ſich ſeiende, immaterielle Subjekt dieſer jeweilig aktuellen Idee iſt. Nur ſo löſt ſich nach Hartmann das erkenntnis-theoretiſche Problem. Das religiöſe Bewußtſein hat es nun aber nicht mit den Bedingungen der Erkennbarkeit zu tun, ſondern mit denen der Erlösbarkeit der Welt. Da ſtellt ſich denn heraus, daß dies dieſelben ſind, wie beim erkenntnis-theoretiſchen Problem.

Wäre die Welt ſolid-ſtofflich, hätte ſie überhaupt ein von Gottes Subſtanzialität abgelöſtes ſubſtanzielles Daſein mit einer von Gottes Aktualität losgelöſten eigenen und ſelbſtändigen Aktualität, ſo würde neben der abſoluten Abhängigkeit von Gott doch immer noch die relative Abhängigkeit von der Welt beſtehen bleiben; es würde alſo die Abhängigkeit von Gott eine durch die Abhängigkeit von der Welt beſchränkte, d. h. ſelbſt relative und nicht abſolute ſein. Nur wenn die Welt die jeweilig aktuelle Idee Gottes ſelbſt iſt, die durch den abſoluten Willen zum objektiven Daſein realiſiert wird, nur dann ſind alle Einwirkungen der Welt auf den Menſchen völlig aufgehoben in die Einwirkung Gottes auf den Menſchen.[1]) „Abhängigkeit von der Welt liegt nur ſo lange vor, als der Menſch die ihn affizierenden Individuen und Atomgruppen als phänomenale Exiſtenzen auffaßt; ſo wie er ſie als das anſieht, was ſie eigentlich ſind, als partielle objektive Erſcheinungen des göttlichen Weſens, ſchlägt die Weltabhängigkeit in Gottabhängigkeit um.“ [2]) Deshalb, folgert Hartmann, reicht weder Deismus noch der Theismus aus, um die Erlöſung zu vollbringen. Der Deismus, der jeden Eingriff Gottes in den Weltlauf ausſchließt, iſt ſchlechthin irreligiös, weil er die Abhängigkeit des Menſchen von der Welt als eine unabänderliche beſtehen läßt. Auch der Theismus genügt nicht, um die abſolute Abhängigkeit von Gott zu begründen,

[1]) Vergl. Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 132.
[2]) Hartmann, Syſtem der Philoſophie. Bd. VII, S. 39.

weil er der Welt ein selbständiges Sein neben Gott zuschreibt; er mildert zwar durch den concursus divinus die Abhängigkeit des Menschen von der Welt, aber diese Milderung erreicht er nur durch willkürliche, magisch-supranaturalistische Eingriffe Gottes und Störungen des gesetzlichen Weltlaufs.[1]) „Nur der konkret monistische Pantheismus kann die Abhängigkeit von Gott zu einer absoluten machen und von der Weltabhängigkeit schlechthin erlösen, indem er die Welt als die willensrealisierte absolute Idee deutet und so alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen in geplante und gewollte Einwirkungen Gottes auf ihn umwandelt.“ [2])

2. „Aber diese Abhängigkeit von Gott wäre doch immer noch keine absolute, wenn sie bloß eine durch die Welt vermittelte wäre, wenn ich als bewußt-geistige Persönlichkeit der gesamten Welt gegenüberstände als ein direkt von Gott unabhängiges, freies Wesen, das zwar keine Aussicht hat, gegen die übermächtige Gewalt der Welt und Gottes den Kampf siegreich durchzuführen, aber doch in der Lage ist, ihn ohne Selbstwiderspruch aufzunehmen und bis zum eigenen Untergange durchführen zu können. Um die Abhängigkeit des Menschen von Gott zu einer absoluten zu machen, muß also zu der äußeren objektiven Abhängigkeit noch eine innere subjektive hinzutreten.“ [3])

Diese innere subjektive Abhängigkeit des Menschen von Gott kann weder als ein magisch-supranaturalistisches Hineinwirken Gottes verstanden werden, wie es nach Hartmann im Theismus der Fall sein soll, noch genügt es dem religiösen Bewußtsein, daß Gott, wie der Deismus lehrt, am Anfange der Zeiten einmal tätig gewesen und die Welt so geschaffen hat, daß sie im Laufe des Prozesses auch mich hervorgebracht hat. Gott muß als der beständig aktuelle Grund der eigenen bewußt-geistigen Persönlichkeit und ihrer Tätigkeit gedacht werden. Dies ist aber, ohne daß diese Immanenz den formellen Charakter dämonischer

[1]) Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII, S. 39.
[2]) Ebenda, S. 39.
[3]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 134.

Beſeeſſenheit annimmt, nur dann der Fall, wenn Gott und mein Geiſt weſentlich eins ſind.[1])

3. Der erkenntnis-theoretiſche Gottesbeweis zeigt uns Gott als den Grund der objektiven Welt, der pſychologiſche zeigt ihn uns als den Grund unſeres bewußten Geiſteslebens. Der identitäts-philoſophiſche endlich zeigt, daß die objektive Welt und die bewußte Geiſteswelt, Daſein und Bewußtſein, ein und denſelben transzendenten Grund haben[2]), daß ſie trotz aller phänomenalen Verſchiedenheit ebenſoſehr im Grunde identiſch wie der Erſcheinung nach untrennbar ſind. Das Bewußtſein reicht ſoweit wie das Daſein, das eine iſt die Innenſeite, das andere die Außenſeite der Dinge. Der Grund oder das Weſen iſt in beiden identiſch. Es gibt alſo nur einen abſoluten Weltgrund.

Dieſe Erkenntnis befriedigt auch das religiöſe Bewußtſein. Nur ſo iſt die Erlöſung des Menſchen möglich. „Die durch die Welt vermittelte und die im eigenen Bewußtſein unmittelbar erfahrene abſolute Abhängigkeit können nicht zwei Abhängigkeiten ſein .... weil es ſonſt überhaupt keine abſolute Abhängigkeit, alſo auch keine Möglichkeit der Erlöſung von der relativen Abhängigkeit durch die abſolute gäbe.“ [3])

Welche Beſtimmungen ergeben ſich aus dieſen drei Beweiſen für Gott?

Aus 1: Der aktuelle Weltzuſtand iſt die durch den abſoluten Willen realiſierte aktuelle Idee und der Weltprozeß die durch den abſoluten Willen realiſierte Wandlung der aktuellen Idee. In der Eigenart der Idee liegt es, daß ſie nicht auf einmal aktuell ſein kann, ſondern ſich entwickeln muß. Die Idee Gottes iſt ein jederzeit einheitlicher, aber die Vielheit ſimultan umſpannender Akt (= Gottes Allwiſſenheit); die Wandlung der Idee vollzieht ſich mit logiſcher Notwendigkeit (= Gottes Allweisheit). Das Vergangene und Zukünftige iſt nur implicite in der aktuellen

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 135.
[2]) Ebenda, S. 138. Syſtem der Philoſophie. Bd. VII, S. 38.
[3]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 140.

Idee enthalten, explicite nur das Gegenwärtige.[1]) Hierbei, sagt Hartmann, liegt kein Grund vor, Gott als bewußt anzusehen. Gottes Weltwissen ist sein Weltschaffen, d. h. Gottes Idee fällt zusammen mit der Weltwirklichkeit. Hätte nun Gott von der Welt außer der ursprünglichen schöpferischen Weltidee noch ein zweites reflektiertes Wissen, so würde auch sofort dieses zweite Wissen realisiert werden zu einer zweiten Welt und so fort.[2])

Aus 2: „Der psychologische Beweis bestimmt Gott als wesentlich geistig, nach Analogie des bewußten menschlichen Geistes, aber mit Weglassung dessen, was an dem letzteren bloß menschlich, d. h. natürlich beschränkt und für den Begriff des Geistes unwesentlich ist.“ [3])

Hartmann verwirft nun als bloß menschliche und folglich nicht auf Gott übertragbare Eigentümlichkeiten das Gedächtnis, den Charakter und das Gemüt, weil sie auf molekularen Hirndispositionen beruhen. Auch die meisten Gefühle will er von Gott fern halten, sodaß nur die Elementarfunktionen, Vorstellung, Begehrung, Unlustempfindung, bleiben. Das letzte fällt aber mit dem Begehren zusammen, sodaß wir in Gott nur Vorstellung und Wille haben.

Aber auch aus diesem ist fernzuhalten das Successive, Discursive, Abstrakte und Reflektierende der menschlichen Vorstellung, auch die Form der Sinnlichkeit; vom Wollen ist fernzuhalten das Auseinanderfallen von Überlegung und Entschluß, Vorsatz und Ausführung, Wille und Tat.

Wie steht es mit dem Bewußtsein, dem Selbstbewußtsein und der Persönlichkeit? Bewußtsein ist nach Hartmann Rezeptivität. Eine solche Rezeptivität aber in Gott annehmen, hieße statuieren, daß es für Gott ein Draußen gäbe.[4]) Bewußtsein ist nach ihm Passivität. Eine solche Passivität in Gott tragen, hieße seine absolute Aktualität vernichten.

[1]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 141.
[2]) Ebenda, S. 142.
[3]) Ebenda, S. 143.
[4]) Ebenda, S. 146 u. ff.

Auch das Selbſtbewußtſein iſt von Gott ausgeſchloſſen; denn das kann nach Hartmann ſich nur entzünden, wenn dem Ich ein Du gegenüberſteht.[1]) Nur ein Bewußtſein hat Gott, das Bewußtſein ſeiner Unluſt.[2])

Wo Gedächtnis, Gemüt und Charakter, Bewußtſein, Selbſtbewußtſein und Gefühl fehlt, kann man natürlich auch nicht mehr von Perſönlichkeit reden. Perſönlichkeit und Abſolutheit ſind bei Hartmann außerdem ſich ausſchließende Begriffe. Da die Abſolutheit aber unentbehrliche Bedingung für einen erlöſungsfähigen Gott iſt, ſo iſt es klar, daß das religiöſe Bewußtſein mit einem perſönlichen Gotte nichts anfangen kann.

Aus 3: Aus dem identitätsphiloſophiſchen Beweiſe geht hervor, daß Gott der einheitliche Grund ſowohl des Bewußtſeins, wie des materiellen Daſeins iſt. Deshalb kann er weder das eine noch das andere, weder Bewußtſein, noch Materie ſein; er muß unbewußter Geiſt ſein. „Wäre Gott bewußt, ſo müßte er, um die daſeiende Welt ſchaffen zu können, erſt ſein Bewußtſein aufheben und als Unbewußtes in die Natur herabſteigen.“ [3])

In dieſem Abſchnitt der Hartmann'ſchen Religionsphiloſophie tauchen eine ganze Reihe von Irrtümern auf. Wir ſtellen die hauptſächlichſten feſt.

1. Die Welt kann nur real ſein, wenn ſie eines Weſens mit Gott iſt.

2. Gott kann im Menſchen nur auf Grund der Weſensidentität wirkſam werden; wird dieſe geleugnet, ſo wird jede Einwirkung Gottes auf den Menſchen zur Magie und Beſeſſenheit. — Dieſe beiden Irrtümer finden ſpäter ihre Berückſichtigung und ausführliche Widerlegung.

3. Gottes Wiſſen iſt Gottes Schaffen. — Das iſt ein Satz, der jedenfalls keine Gültigkeit hat für den bewußten, perſönlichen Gott.

4. Der aktuelle Weltzuſtand iſt die jeweilig aktuelle Idee Gottes; der Weltprozeß iſt die Wandlung dieſer Idee.

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 148.
[2]) Ebenda, S. 149.
[3]) Ebenda, S. 153.

— Hier haben wir die Achillesferſe des Pantheismus, der für ſeinen Gott keinen ſelbſtändigen, abſolut vollkommenen Inhalt kennt; das Endliche iſt zugleich das Unendliche, das Beſchränkte zugleich das abſolut Vollkommene, ein unerträglicher Widerſpruch, der jedem unbefangenen Denker ſofort ins Angeſicht ſpringt.

5. Die Allweisheit und die Allwiſſenheit Gottes fordern keineswegs die Annahme eines Bewußtſeins und der Perſönlichkeit in Gott. — Dem gegenüber ſei betont: Wiſſen heißt etwas in der Innerlichkeit des Geiſtes beſitzen; weiſe ſein heißt Ziele ſetzen und zur Erreichung derſelben die entſprechenden Mittel auswählen und anwenden. Daß dieſes ohne Bewußtſein und perſönliche Selbſtmacht möglich ſein ſoll, iſt eine der Unbegreiflichkeiten der Philoſophie des Unbewußten.

6. Bewußtſein iſt Rezeptivität und Paſſivität und deshalb von Gott fern zu halten. — Wir erwidern darauf: Bewußtſein iſt die Kraft der geiſtigen Vergegenwärtigung, iſt Aktivität und folglich ein notwendiges Attribut Gottes.

7. Perſönlichkeit bedeutet Beſchränkung und iſt deshalb mit der Abſolutheit Gottes nicht vereinbar. — Perſönlichkeit bedeutet Selbſtand und Selbſtmacht und muß deshalb mit Notwendigkeit der abſoluten Vollkommenheit zukommen.

8. Um Urheber ſowohl der Materie wie des Bewußtſeins ſein zu können, darf Gott weder das eine, noch das andere ſein: alſo unbewußter Geiſt. — In abgöttiſcher Eingenommenheit für ſein Unbewußtes wird Hartmann blind gegen alle Denkgeſetze. Nicht durch Subtraktion und Entleerung, ſondern durch Bejahung und Steigerung kommt man zum Begriff der höheren, erklärenden Urſächlichkeit. —

c) Die dritte Leiſtung, die das religiöſe Bewußtſein von Gott dem Erlöſer verlangt, iſt die, daß er die Freiheit begründe. „Es iſt nicht genug, daß Gott die relative Abhängigkeit von der Welt überwindet und eine abſolute Abhängigkeit von ihm ſelbſt an deren Stelle ſetzt; dieſer Tauſch würde nicht einmal zur Erlöſung vom Übel ausreichen, geſchweige denn zur Erlöſung von der Schuld. Für den Einzelnen bleibt das

Übel realiter ja so wie so bestehen, und nur idealiter wird es insofern aufgehoben, als die selbstsüchtigen Ziele des glücksuchenden Eigenwillens durch die objektiven Weltzwecke und durch Unterordnung des Eigenwillens unter dieselben ersetzt werden . . . . . Solange die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott sich als bloße Passivität des Menschen manifestiert, steht sie formell nicht über seiner relativen Abhängigkeit von der Welt . . ., erst wenn die absolute Abhängigkeit von Gott sich als Aktivität zu gunsten der objektiven Zwecke bekundet, erweist sie sich als etwas von der relativen Weltabhängigkeit schlechthin Verschiedenes.“ [1])

Die Abhängigkeit von der Welt macht den Menschen unfrei. Nur da, wo die absolute Abhängigkeit von Gott eintritt und sich in einer Funktion äußert, welche zugleich göttlich und menschlich ist, nur da ist der Mensch frei in jeder Hinsicht, nämlich frei von jeder relativen Abhängigkeit, insofern seine Funktion göttlich ist, und frei von jeder Heteronomie, insofern die Funktion seine eigene, menschliche, nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens entstandene und verlaufene Funktion ist.[2]) Der Mensch ist von Gott abhängig; aber der Mensch erkennt, daß Gottes Kräfte seine Kräfte, Gottes Funktionen seine Funktionen sind, und durch diese Erkenntnis verliert die Abhängigkeit von Gott alles Bedrückende; der Mensch wird frei in und mit Gott, weil er eines Wesens mit Gott ist.

Diese Freiheit erfordert, daß Gott unbewußt und unpersönlich gedacht werde. Wäre Gott eine bewußtgeistige Persönlichkeit, so wäre die von ihm dem Menschen eingesenkte Gnade (göttliche Funktion) nicht zugleich eine menschliche Funktion, und die durch dieselbe determinierten Gesinnungen und Handlungen des Menschen wären von außen bestimmt oder heteronom; nur weil Gott selbst noch keine Person, kein αὐτός ist, sondern erst im Menschen Persönlichkeit gewinnt, nur darum kann die göttliche Determination des menschlichen Handelns ohne Widerspruch

[1]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 161.

[2]) Ebenda, S. 162.

zugleich ſelbſtgeſetzgebende Selbſtbeſtimmung des Menſchen oder Autonomie oder religiös-ſittliche Freiheit ſein.[1])

Um nun das die Freiheit begründende Moment ſein zu können, muß Gott Zwecke ſetzen, welche über die egoiſtiſchen Zwecke des Menſchen hinausgehen, und an deren Förderung der Menſch ſich beteiligen kann. Der teleologiſche Gottesbeweis hat Gott bereits als den Träger ſolcher Zwecke gezeigt. Inſoweit der Menſch ſich an ihrer Verwirklichung beteiligen kann, nennen wir die teleologiſche Weltordnung die ſittliche Weltordnung.[2])

Die ſittliche Weltordnung offenbart ſich nun dem Menſchen

1. als die objektive ſittliche Weltordnung; ſie iſt nichts anderes als die zu objektiven ſozialen Inſtitutionen verkörperte Idee der Gerechtigkeit, welche ſich in ihrer Totalität den ſubjektiv-egoiſtiſchen Velleïtäten gegenüber ſiegreich behauptet;

2. als die ſubjektive ſittliche Weltordnung oder als das autonome ſittliche Geſetz; ſie beſteht darin, daß der Menſch die objektive ſittliche Weltordnung oder die objektiven Zwecke Gottes für ſich zum Geſetz macht und dadurch gerecht, heilig und frei wird;

3. als die abſolute ſittliche Weltordnung; als ſolche iſt ſie die dem objektiven Weltverlauf immanente Idee, welche die objektive ſittliche Weltordnung durch die ſubjektive aus unvollkommenen Anfängen zu immer vollendeteren Geſtalten emporführt und ſo zugleich die autonome Freiheit immer höher entwickelt, bis das letzte Ziel erreicht iſt.

Für Gottes Weſen ergeben ſich daraus folgende Folgerungen: Gott muß gedacht werden

1. als der der objektiven ſittlichen Weltordnung oder den religiös-ethiſchen Inſtitutionen immanente abſolute Zweck; weil nur unter dieſer Bedingung meine Beteiligung

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 162.

[2]) Ebenda, S. 163 u. ff. Derſelbe, Syſtem der Philoſophie. Bd. II, S. 49.

an der Erhaltung und Förderung der objektiven ſittlichen Weltordnung eine Förderung des göttlichen Zweckes iſt;

2. als der meiner ſubjektiven ſittlichen Weltordnung oder meinem Gewiſſen immanente Heiligungsgeiſt (Heiligungsgnade), weil anderenfalls meine ſittliche Tat keine Heiligungskraft im religiöſen Sinne beſäße und meine Autonomie keine Freiheit in Gott wäre;

3. als Offenbarungsgeiſt oder -gnade, welcher dem Entwicklungsgang des religiöſen Menſchheitsbewußtſeins immanent iſt, weil anderenfalls der Entwicklungsgang nur Scheinentwicklung und eine religiöſe Illuſion wäre.

Wie Gott vorhin als der Grund der phyſiſchen Ordnung in Natur und Bewußtſein erkannt wurde, ſo jetzt als der Grund der ſittlichen Ordnung, weil ohne ihn keine autonome Sittlichkeit, keine Heiligung und keine Erlöſung möglich wäre. Die Beſtimmungen, die ſich hieraus für ſein Weſen ergeben, ſind Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade. Ohne dieſe Beſtimmungen kann das religiöſe Bewußtſein Gott als Gott nicht anerkennen.

Bis dahin kann man Hartmann zuſtimmen; nun aber kommt wieder die Wendung zum Monismus. Nur wenn Gott, führt er aus, mit der ſittlichen Weltordnung identiſch iſt, nur dann können dieſe Beſtimmungen (Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade), die eigentlich der abſoluten ſittlichen Weltordnung anhaften, auf Gott ſelbſt unmittelbar übertragen werden.[1]) Wenn Gott als der Schöpfer der abſoluten ſittlichen Weltordnung nur hinter ihr ſteht, ſo dürfen dieſe Beſtimmungen nicht auf ihn übertragen werden. „Will alſo das religiöſe Bewußtſein dieſe Prädikate ſeinem Gotte nicht rauben laſſen, ſo muß es darauf halten, daß über den immanenten Gott, der mit der abſoluten ſittlichen Weltordnung identiſch iſt, nicht hinausgegangen werde.“ [2]) Dies führt Hartmann natürlich wieder dazu, Gott als unperſönlich und unbewußt zu faſſen; denn eine bewußte

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 179.
[2]) Ebenda, S. 179.

göttliche Perſönlichkeit könnte ja nicht identiſch mit der ſittlichen Weltordnung ſein.[1])

Auch aus dieſem Abſchnitte erſehen wir, daß Hartmann aus ſeinem moniſtiſchen Grunddogma nicht herauskommt: Gott kann nur in uns wirkſam werden, wenn wir weſensidentiſch mit ihm ſind. Er will nicht anerkennen, daß die Welt ihre eigene, allerdings in der göttlichen Weſenheit gründende Subſtanzialität hat.

Ohne Gott keine Weltrealität. — Muß deshalb Gott und Welt identiſch ſein? Ohne Gott keine Sittlichkeit, keine Mitarbeit an den göttlichen Zwecken. — Muß deshalb aber Gott als die unbewußte, unperſönliche immanente Weltvernunft angenommen werden? Und mit welchem Rechte legt Hartmann die Begriffe Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade (= Liebe) einem unbewußten, unperſönlichen Weſen bei? Das ſind Eigenſchaften, die nur einer Perſönlichkeit zukommen können.

2. Anthropologiſche Folgerungen.

Dieſer Abſchnitt ſtellt die Frage: Wie muß der Menſch beſchaffen ſein, damit die moniſtiſche Erlöſung möglich und notwendig ſei? Hartmann antwortet darauf: Der Menſch muß a) erlöſungsbedürftig und b) erlöſungsfähig ſein.

a) Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen.

Der Menſch fühlt ſich bedrückt von Übel und Schuld. Darin beſteht ſeine Erlöſungsbedürftigkeit.

1. Das Übel. — Das Übel iſt wirklich. Eine Weltanſchauung, welche im Übel bloß eine Illuſion, einen nichtigen Schein ſieht, würde eine Erlöſung überflüſſig machen. Daraus ergibt ſich die Unbrauchbarkeit des Illuſionismus wie des abſtrakten Monismus zur Grundlage einer Erlöſungslehre.[2])

Das Übel muß in überwiegendem Maße notwendig mit dem Daſein verknüpft ſein. Wäre es möglich, das Leben ſo zu geſtalten, daß es überwiegend

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 180.
[2]) Ebenda, S. 185.

Luft böte, ſo würde man ſowohl der Sittlichkeit wie der Religion den Boden entziehen. Mit der Aufhebung des überwiegenden Leides im Menſchenleben würde die unerläßliche Bedingung des religiöſen Verhältniſſes, die Erlöſungsbedürftigkeit, wegfallen. Daher muß dieſes überwiegende Leid des Menſchenlebens vom religiöſen Bewußtſein als unbedingtes Poſtulat aufrecht erhalten werden. Jeder eudämologiſche Optimismus iſt deshalb für das religiöſe Bewußtſein unannehmbar, gleichviel ob er den Luſtüberſchuß ſchon für dieſes Leben oder erſt für ein jenſeitiges in Ausſicht ſtellt. Der eudämonologiſche Peſſimismus im weiteſten Umfang iſt Poſtulat ſowohl des religiöſen wie des ſittlichen Bewußtſeins.[1])

2. Die Schuld. — „Keiner weiß ſich rein von Schuld, — das iſt eine unanfechtbare Tatſache des ſittlichen wie des religiöſen Bewußtſeins. In dem Begriffe der Schuld liegen zwei Begriffe enthalten, der des Böſen und der der Verantwortlichkeit für es.“[2]) Das religiöſe Bewußtſein verlangt die Möglichkeit ſowohl des einen wie des andern; denn ohne Schuld gäbe es keine Erlöſungsbedürftigkeit; ohne Erlöſungsbedürftigkeit keine Religion.

α) Das Böſe. — „Böſe iſt jede der ſittlichen Weltordnung oder den objektiven Zwecken, oder, was dasſelbe iſt, dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Geſinnung oder Handlung.“[3]) Wie iſt nun ohne Beeinträchtigung der Abſolutheit Gottes eine ſeinem Willen zuwiderlaufende Aktion eines Individuums möglich? Der abſtrakte Monismus, ſagt Hartmann, hält an der Abſolutheit Gottes feſt, macht aber das Böſe zum bloßen Schein; der Theismus zerſtört die Abſolutheit Gottes, oder aber er hält die Abſolutheit feſt und macht die Menſchen zu Marionetten mit bloß ſcheinbarem Eigenwillen.[4]) Der Fatalismus beſtimmt den Willen von außen und macht dadurch das Böſe unmöglich; der

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 183. Vergl. ferner: Hartmann, Das ſittliche Bewußtſein. S. 671 u. ff.

[2]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 186.

[3]) Ebenda, S. 187.

[4]) Ebenda, S. 187.

Indeterminismus vernichtet die Allwiſſenheit und die Allmacht Gottes. „Soll nun das Böſe ohne Einſchränkung der Abſolutheit Gottes möglich ſein, ſo muß erſtens das Individuum kein bloßer Schein ſein (wie im abſtrakten Monismus), ſondern eine Realität, ſo darf zweitens die Beſtimmung der Handlungen des Individuums nicht von außen her erfolgen (wie im fataliſtiſchen Theismus), ſo darf drittens das Individuum mit ſeinen Willensentſchließungen nicht außerhalb des Bereiches des abſoluten Gotteswillens (wie im indeterminiſtiſchen Theismus), ſondern muß innerhalb desſelben liegen.... Das Individuum, das weder von außen determiniert noch indeterminiert ſein darf, muß in ſeinen Handlungen ſich ſelbſt determinieren, ſo zwar, daß dieſe Selbſtdetermination innerhalb des Bereiches des göttlichen Wiſſens und Willens fällt.... Der erſte Satz beſagt, daß die rechte Mitte zwiſchen Fatalismus und Indeterminismus ein pſychologiſcher Determinismus iſt, — der zweite, daß die rechte Mitte zwiſchen abſtraktem Monismus und Theismus der konkrete Monismus iſt.“ [1]) Der konkrete Monismus lehrt, daß die Funktionen des Individuums — Partialfunktionen des Abſoluten ſind, ſo daß das individuelle Wollen zugleich wahrhaft individuell und auch Moment im Abſoluten iſt. — Es wird zwar damit die ganze Armſeligkeit des menſchlichen Wollens in Gottes Weſen und Willen ſelbſt hineingetragen; aber daran ſtößt ſich Hartmann nicht, er nennt ſeinen Gott ruhig weiter das Abſolute, obgleich es in ſittlicher Hinſicht alle menſchliche Beſchränktheit in ſich birgt.

Nur eine Schwierigkeit findet Hartmann noch dabei: Wie nämlich der Individualwille ohne eine Gott gegenüber geltend zu machende Freiheit böſe ſein kann. Aber er will auch dieſe Schwierigkeit löſen.

Das Böſe, ſagt er, widerſtrebt nur in gewiſſer Hinſicht dem Inhalt des göttlichen Willens, in anderer Hinſicht aber iſt es ihm gemäß; mit anderen Worten: „Gott muß einerſeits das, was böſe iſt, nicht bloß zulaſſen, ſondern poſitiv

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 188.

wollen, weil nur das Sein hat, was er will, — er muß aber andrerſeits es nicht wollen als etwas, das ſein und bleiben ſoll, ſondern als etwas, das überwunden werden muß, das ſein Sein nur dazu hat, um negiert zu werden .... Nicht das iſt ein Irrtum, das Böſe für ein gottgewolltes und gottgeſetztes anzuſehen, ſondern nur das, es für ein definitives Ziel des göttlichen Willens ſtatt für eine im Prozeß unentbehrliche, aber zur Überwindung beſtimmte Stufe zu halten.“ [1]) Mit dieſen Sätzen ſchafft nun aber Hartmann die oben angegebene Schwierigkeit nicht aus der Welt. Dieſen Verſuch, das Böſe mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen, könnte man wohl für den Theismus gelten laſſen, der das Böſe nur in den Werken Gottes kennt, nicht aber für den Monismus, der das Böſe in Gottes Weſen ſelbſt hineinträgt.

β) Die Verantwortlichkeit. Das Böſe iſt allgemein und unabwendbar für alle Menſchen. Die Welt iſt voller Verſuchungen zum Böſen, und der Menſch iſt voll böſer Triebe, die ihre Wurzel in der Natur des Menſchen ſelbſt haben. Der eudämoniſtiſche Egoismus, dieſes Urböſe, die Wurzel aller böſen Triebe, bildet den eigentlichen Kern der menſchlichen Natur. Der Egoismus, verlockt durch äußere Verſuchungen, tut das Böſe. Durch Wiederholung entſteht das Laſter, und was in der erſten Generation Laſter iſt, kehrt in der zweiten als böſe Erbanlage wieder u. ſ. w.[2])

Zu der individuellen Anlage zum Böſen kommen die Einflüſſe von außen. Der Menſch lebt in einer miasmatiſchen Atmosphäre, die entſtanden iſt durch die fortlaufenden Verſchuldungen und Verbrechen der menſchlichen Geſellſchaft. Alle haben Schuld daran. Dieſe Kollektivſchuld, die in den Einrichtungen, Sitten, Anſchauungen fortlebt, iſt nicht bloß die Schuld der lebenden Generation, ſie iſt vielmehr in der Hauptſache von den Vätern überkommen. Sie nennt Hartmann die Erbſchuld. Hartmann kommt dann zu dem Reſultat, daß das Böſe etwas Allgemeines iſt,

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 189.
[2]) Ebenda, S. 194.

dem niemand entrinnen kann. Und das muß so sein, fügt er hinzu, sonst wäre die Religion nicht möglich. Das Böse muß nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Notwendiges, nicht etwas Partikuläres, sondern ein allgemeines Accidens des Menschen sein, wenn die von der Religion gebotene Erlösung etwas Notwendiges und Allgemeines sein soll.

Wenn dem aber so ist, wenn das Böse einer Notwendigkeit der menschlichen Natur entspringt, wenn es etwas Allgemeines ist, dem sich niemand entziehen kann, wie kann dann noch der Mensch für dasselbe verantwortlich gemacht, wie kann er dann von dem Bösen bedrückt werden als von einer Schuld? Führt diese Einsicht nicht zum Fatalismus, der jede Sittlichkeit und jede Religion unmöglich macht?

Um dem Fatalismus zu entgehen, führt Hartmann weiter aus, ist der Theismus zur Annahme einer indeterministischen Freiheit des Menschen geschritten. Der Indeterminismus ist aber ebenfalls unhaltbar; denn einmal kann er vor einer genauen psychologischen Analyse nicht bestehen.[1]) Sodann hebt er die Verantwortlichkeit, die er begründen soll, erst recht auf, ganz abgesehen davon, daß er die Absolutheit Gottes beeinträchtigt.[2]) „Der Indeterminismus verfolgt dem Fatalismus gegenüber den richtigen Gedanken, daß meine Verantwortlichkeit für die Tat nur dann besteht, wenn ich auch anders hätte handeln können, als ich in dem besonderen Falle gehandelt habe; aber er sucht das „auch anders handeln können" durch ein verkehrtes Mittel, durch die Hinaushebung der Willensentscheidung über den gesetzmäßigen Motivationsprozeß zu erzielen, d. h. durch ein für grundlos Erklären des Wollens, womit er der Verantwortlichkeit wiederum nach der andern Seite jeden Boden entzieht."[3])

Der Indeterminismus also behauptet, daß der Wille sich grundlos entscheide. Selbstverständlich vertritt der Theismus eine solche Lehre nicht. Von einer grundlosen

[1]) Hartmann, Das sittliche Bewußtsein, S. 371 u. ff.
[2]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 199 u. ff.
[3]) Ebenda, S. 200.

Willensentſcheidung, ſagt Hartmann mit Recht, vermag der Menſch ſich keine Rechenſchaft zu geben, er iſt deshalb dafür auch nicht verantwortlich.[1])

Verantwortlichkeit ſetzt Selbſtbeſtimmung durch Motive voraus. Das iſt richtig. Hartmanns Ausführungen aber laſſen nur ein Beſtimmtwerden durch Motive zu.

„Die Verantwortlichkeit verlangt als Vorausſetzung das Bewußtſein, daß man auch anders hätte handeln können; aber dies auch Anderskönnen darf kein bedingungsloſes ſein, wie der Indeterminismus meint, ſondern ein bedingtes; es darf aber auch kein bloß von außen bedingtes ſein, wie der Fatalismus meint, ſondern ein von innen bedingtes. Um mich für eine beſtimmte Tat moraliſch (nicht bloß juridiſch) verantwortlich zu wiſſen, dazu muß ich mir bewußt ſein, daß ich unter den gegebenen äußeren Umſtänden auch anders hätte handeln können, wenn ich die in mir liegenden Triebe geſchickter verwertet hätte, d. h. wenn ich mir Motive vorgehalten hätte, welche geeignet waren, ſolche Triebe zu motivieren.“ [2]) Jede Willensentſcheidung iſt die Reſultante von Begehrungen, deren Zahl und Stärke einerſeits vom Charakter, andrerſeits durch den jeweilig aktuellen Bewußtſeinsinhalt bedingt wird. Der Charakter iſt meinem unmittelbaren Willenseinfluß entzogen, aber der jeweilige Bewußtſeinsinhalt iſt teilweiſe vom Willen abhängig, welcher die Macht hat, bewußte Vorſtellungen wachzurufen und durch Konzentration der Aufmerkſamkeit auf ſie — die anderen Vorſtellungen zu verdrängen. „Ich kann alſo ſagen: ich hätte auch anders handeln können, wenn ich weniger der Ermüdung nachgegeben, wenn ich beſſer auf der Hut geweſen wäre und meine Wachſamkeit beſſer geſchärft hätte, um mich nicht von den unwillkürlich auftauchenden Motiven überrumpeln zu laſſen.“ [3])

Man kann in alledem Hartmann zuſtimmen; denn, wenn dies überhaupt einen Sinn hat, ſo kann das nur der ſein: der Menſch iſt immer determiniert, nicht von außen,

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 200.
[2]) Ebenda, S. 202.
[3]) Ebenda, S. 203.

ſondern von innen, pſychologiſch; aber er determiniert ſich ſelbſt, d. h. er entſcheidet ſich nach Gründen, die er ſelbſttätig ſich vorhält. Sein jeweiliger Bewußtſeinsinhalt ſteht in ſeiner Macht, d. h. unterſteht nicht der Notwendigkeit. Hartmann müßte demnach ſchließen: es bleibt alſo im Menſchen ein Etwas übrig, das ſich der mechaniſch-geſetzmäßigen Notwendigkeit entziehen kann, alſo indeterminiert iſt. Wenn alles, auch die letzte Poſition des Willens, determiniert iſt, ſo darf man nicht mehr davon reden, daß der Menſch „die Macht hat", ſich ſelbſt zu determinieren, daß er die „Macht hat", die Aufmerkſamkeit zu ſpannen, die Wachſamkeit zu ſchärfen, um den Motiven zum Böſen die Motive zum Guten entgegenzuhalten.

Da aber Hartmann wegen ſeines Monismus keinen irgendwie gearteten Indeterminismus zulaſſen kann, ſo muß er denn auch ſchließlich erklären, daß es nichts als eine Selbſttäuſchung iſt, wenn der Menſch meint, es ſei ihm möglich geweſen, im Moment der Entſcheidung wachſamer zu ſein. „Daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich genau in dem Zuſtande war, wie ich damals war, das iſt allerdings ein Irrtum, der den Indeterminismus zur Folge haben muß; aber daß ich damals auch hätte anders handeln können, wenn ich damals in dem Zuſtande geweſen wäre, in dem ich jetzt bin, das iſt eine Wahrheit, welche genügt, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen." [1])

Dieſe letzten Ausführungen ſtehen im direkten Widerſpruch mit den früheren; alles, was Hartmann oben zur Begründung der Verantwortlichkeit geſagt hat, wird hiermit umgeſtoßen. Alles iſt äußerlich und innerlich bedingt. Deshalb kann Hartmann auch nicht ſchließen: Es gibt eine Verantwortlichkeit, ſondern nur: Es gibt in uns ein Gefühl der Verantwortlichkeit.

Natürlich müßte er ſofort erklären: Da dieſes Gefühl keinen Grund hat, iſt es ein unberechtigtes, trügeriſches und iſt als ſolches zu beſeitigen. Dann könnte allerdings

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 204.

von einer Verantwortlichkeit und Schuld nicht mehr die Rede sein, und für Hartmann hörte damit auch die Möglichkeit einer Erlösungsreligion, ja der Religion überhaupt auf.

Trotzdem aber fährt Hartmann fort, von Verantwortlichkeit und Schuld und Erlösung zu reden und den absoluten Determinismus als Bedingung jeder Religion, insbesondere der Erlösungsreligion, hinzustellen.

b) Erlösungsfähigkeit des Menschen.

Der natürliche Mensch oder der Mensch in seiner Verschiedenheit von Gott ist böse und erlösungsbedürftig; der Mensch in seiner Einheit mit Gott ist erlösungsfähig. Diese Erlösungsfähigkeit des Menschen besteht in seiner Fähigkeit zum übernatürlichen sittlichen Wollen oder zur ethischen Gesinnung, d. h. zu einer Gesinnung, die bereit ist, dem Egoismus zum Trotz an den objektiven Weltzwecken mitzuarbeiten.

Kann der natürliche Mensch diese Gesinnung aus sich selbst hervorbringen? Für Hartmann ist das von vornherein ausgeschlossen, sonst wäre die Religion überflüssig. Für ihn ist es einfach ein Postulat des religiösen Bewußtseins, daß der Mensch sich durch seine natürlichen Kräfte nicht erlösen kann. Das zwingt Hartmann dazu, den Begriff des natürlichen Menschen so zu fassen, daß er nur noch Egoismus ist, ohne Gewissen und ohne Vernunft. Andrerseits soll nach ihm die Erlösung auch wieder keine Erlösung durch einen andern sein.

Darauf entwickelt er folgenden Gedankengang. Was den Menschen erlöst (die ethische Gesinnung), stammt nicht vom natürlichen Menschen; denn dieser ist nichts als purer Egoismus, und dieser ist unfähig, den sittlich guten Willen hervorzubringen. Was den Menschen erlöst, ist eine göttliche Funktion (Gnade). Diese aber kann im Menschen nur dann wirksam sein, wenn sie zugleich auch menschliche Funktion ist, mit anderen Worten: die reale Einheit des Menschen mit Gott ist das wahre Erlösungsprinzip. Diese Einheit aber ist allein möglich im konkreten Monismus.

Wir möchten von vornherein auf einige Widerſprüche in dieſen grundlegenden Sätzen hinweiſen.

1. Wenn Gott und Menſch eins ſind, wenn der Menſch die Manifeſtation des göttlichen Weſens iſt, ſo gehört das Göttliche zur Natur des Menſchen. Dann iſt es aber falſch zu behaupten, der natürliche Menſch ſei unfähig, ſich ſelbſt zu erlöſen.

2. Wenn der natürliche Menſch ſich nicht ſelbſt erlöſen kann, ſondern nur durch Gott ſeine Erlöſung möglich iſt, ſo gehört das Göttliche nicht zur Natur des Menſchen, und Gott iſt nicht eins mit ihm, und der Monismus iſt falſch.

3. Hartmann müßte erkennen, daß der ſittlich gute Wille, wodurch nach ihm der Menſch erlöſt wird, ſehr wohl in den Fähigkeiten des Menſchen liegt; andernfalls drückt er den Menſchen zu einem bloß egoiſtiſchen Triebweſen, d. h. zum Tiere hinab; der Menſch wäre nicht mehr Menſch.

4. Soll aber die Erlöſung etwas bleiben, das der natürliche, aber wahre Menſch durch ſich ſelbſt nicht erreichen kann, ſo muß ſie anders verſtanden werden, als ſie Hartmann verſteht, als die Mitteilung eines übernatürlichen Lebens.

Es iſt offenbar, daß die moniſtiſche Voreingenommenheit hier wie anderwärts das Denken Hartmanns trübt. Er will durchaus zu ſeinem konkreten Monismus gelangen; die Tatſachen müſſen es ſich gefallen laſſen, dahin gedeutet und gewendet zu werden. „Er verkümmert ſich, ſeiner Idee zuliebe, die Fülle der Phänomena“, ſagt Goethe von Schelling. Dasſelbe läßt ſich auch von Hartmann ſagen, nur daß er auch manchmal ſeiner Theorie zuliebe die Fülle der Phänomena beliebig erweitert.

Hartmann führt alſo aus: „daß der ſittliche Wille nicht ein Produkt des natürlichen Menſchen ſein kann, iſt klar; denn der natürliche Menſch als ſolcher kann bewußter oder unbewußterweiſe nur aus dem Prinzip des eudämoniſtiſchen Egoismus heraus ſeinen Willen determinieren, und dieſe Determination kann niemals zu Reſultaten führen, welche das Gegenteil ihres genetiſchen Prinzips darſtellen.“ [1])

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 213. Vergl. ferner: Hartmann, Syſtem der Philoſophie. S. 61.

Wie entſteht denn nun die ſittliche Geſinnung im Menſchen? „Erſt tut man das Böſe, natürlich ohne Verantwortlichkeit, weil man noch nicht weiß, daß es das Böſe iſt; und erſt an der Betrachtung des Böſen und ſeiner Folgen geht das Verſtändnis auf, daß dies das Böſe iſt.“[1]) Das Böſe iſt demnach ein unentbehrlicher Durchgangspunkt zur Entfaltung des aktuellen ſittlichen Willens. Zum Böſen ſind alle Menſchen nicht nur prädisponiert, ſondern prädeterminiert; natürlich auch zum Guten; und in Wahrheit iſt die Schuld gegenüber dem ſog. Zuſtande der kindlichen Unſchuld das Höhere, weil erſt aus der Schuld das Erlöſungsbedürfnis erwächſt, das den Menſchen zum Suchen und Finden der Erlöſung und Heiligung fähig macht.[2]) Das ethiſche Moment nun bei dieſer ſittlichen Erfahrung, ſagt Hartmann, kommt aus der unbewußten, der Welt immanenten Vernunft. Dieſes Göttliche in der Welt unterſchiebt dem Egoismus Zwecke, die dieſem zwar unbewußt zuwiderlaufen, ihm aber als bloße Ausflüſſe ſeiner ſelbſt erſcheinen. Das ſind die ſogenannten ſozialen Inſtinkte, die wir ſchon bei den Tieren antreffen. Aus den unbewußt ſozialen Inſtinkten zieht die unbewußt vernünftige Reflexion des Menſchen ein unbewußt vernünftiges Fazit und präſentiert dieſes dem Bewußtſein als moraliſches Poſtulat, dem der Egoismus ſich zu beugen hat; die unbewußt vernünftige Reflexion über die Poſtulate der moraliſchen Inſtinkte erhebt ſich dann bei fortſchreitender geiſtiger Entwicklung allmählig zum Bewußtſein ihrer ſelbſt und wird zur Vernunftmoral im Gegenſatz zur bisherigen inſtinktiven oder Gefühlsmoral. Ihre Vernünftigkeit erweiſt ſie damit, daß ſie ihre Übereinſtimmung mit den objektiven Weltzwecken darlegt.[3])

Dieſes Hineinragen der objektiven Vernunft in die Welt, ſpeziell in den Menſchen, nennt Hartmann Gnade. Die Gnade, dieſe göttliche Funktion, hat, ſoweit ſie im

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 214.

[2]) Ebenda, S. 216.

[3]) Ebenda S. 217 u. ff.

Laufe der früheren Generationen tätig war, ihren objektivierten Niederſchlag in den ſittlichen Anlagen des Menſchen gefunden. Das nennt Hartmann die Erbgnade. Die Gnade, die in jedem Menſchen neu einſetzt, iſt die aktuelle Gnade.

Die Gnade iſt alſo das Prinzip der ethiſchen Geſinnung im Menſchen und daher auch der Erlöſung. Nun iſt es aber ein moniſtiſches Poſtulat, daß die im menſchlichen Geiſtesleben erfahrene Gnade nicht bloß eine göttliche Funktion ſei, ſondern zugleich auch eine menſchliche, und damit entſteht eine neue Schwierigkeit für den Monismus. Wie kann eine Funktion des menſchlichen Geiſtes Funktion Gottes ſein, ohne daß der Menſch zum Gott und das religiöſe Verhältnis ein Verhältnis des Menſchen zu ſich ſelbſt wird? Wie kann eine unmittelbare Funktion Gottes konſtituierendes Element der menſchlichen Perſönlichkeit ſein, ohne deren individuelle Selbſttätigkeit und Selbſtbeſtimmung zu einem bloßen Schein zu verflüchtigen?

Dies iſt in der Tat nicht bloß eine Schwierigkeit, ſondern eine Unmöglichkeit. Deshalb können auch die metaphyſiſchen Vorausſetzungen, die ſie heben ſollen, nicht Poſtulate des religiöſen Bewußtſeins ſein, ſondern Irrtümer. Das religiöſe Bewußtſein verlangt nicht im Geringſten, daß die göttliche Funktion und die menſchliche Funktion identiſch ſeien; es verlangt nur, daß die göttliche Funktion ſich vereinige mit der menſchlichen zu gemeinſamer Wirkung, nicht aber zur Identität.

Von ſeinen falſchen Vorausſetzungen ausgehend, unterſucht nun Hartmann den abſtrakten Monismus und den Theismus und findet, daß weder der eine, noch der andere imſtande iſt, das Problem zu löſen. Soll das Problem überhaupt lösbar ſein, fährt er fort, ſo muß erſtens Gottes Funktion eine reale, zeitliche Tätigkeit ſein; zweitens der Menſch ein real exiſtierendes Individuum ſein; drittens darf die göttliche Tätigkeit, ſoweit ſie dieſes Menſchenindividuum betrifft, nicht außerhalb, ſondern muß innerhalb der Gruppe von Aktionen fallen, welche die menſchliche Individualexiſtenz konſtituieren, und die menſchliche Tätigkeit darf

nicht außerhalb des univerſellen Komplexes von Funktionen Gottes fallen, welche das exiſtierende Univerſum konſtituieren.[1]) Dieſe drei Bedingungen findet Hartmann erfüllt in ſeinem konkreten Monismus.

Der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch. „Als Träger der abſoluten Idee können wir Gott das abſolute Subjekt, als Träger einer Partialidee aber das eingeſchränkte Subjekt nennen; als abſolutes Subjekt iſt Gott der Produzent aller Willensakte, d. h. des Univerſums, als eingeſchränktes Subjekt der Produzent der Willensakte, welche ein beſtimmtes Individuum konſtituieren. Als abſolutes Subjekt iſt Gott das Weſen, das der univerſellen Erſcheinung, d. h. der phänomenalen Welt, zugrunde liegt; als eingeſchränktes Subjekt iſt er das Weſen, das der individuellen Erſcheinung zugrunde liegt.“ [2])

Gott iſt alſo das abſolute Subjekt, der Menſch das eingeſchränkte. Darin ſieht Hartmann den Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch. Um aber nicht zwei Subjekte zu haben, wodurch der Monismus aufgehoben würde, ſieht ſich Hartmann bald genötigt zu erklären, die Annahme eines eingeſchränkten Subjektes im abſoluten Subjekte ſei bloß eine begriffliche Abſtraktion. Damit hebt er nun allerdings den Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch, wie er ihn konſtruiert hatte, wieder auf; denn eine bloß begriffliche Abſtraktion im abſoluten Subjekt genügt doch nicht, um die Realität des eingeſchränkten Subjektes zu begründen. Hartmann gleitet über dieſen Widerſpruch hinweg, und vorgebend, den Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch unwiderleglich dargetan zu haben, geht er dann über zur zweiten Bedingung, der Einheit von Gott und Menſch. Natürlich hat dieſes dann weiter keine Schwierigkeiten.

„Der ganzen unendlichen Weite dieſes Unterſchiedes gegenüber hält das religiöſe Bewußtſein umſo kräftiger an der realen, nicht bloß vorgeſtellten oder von der Zukunft

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 223.
[2]) Ebenda, S. 224.

erhofften Einheit von Gott und Menſch feſt.“ [1]) „Nach dem konkreten Monismus ſind Gott und Menſch nicht weſensverſchieden oder ſubſtanziell getrennt; ſondern dasſelbe Weſen, welches Gott iſt, iſt dasjenige, welches im Menſchen erſcheint . . . Was in mir als Weſen ſubſiſtiert, iſt das abſolute Subjekt.“ [2]) „Nenne ich das transzendente Subjekt meiner Individualität mein „Selbſt“, ſo kann ich ſagen, daß mein Selbſt nicht mehr Ich, ſondern Gott ſei.“ [3])

So ſieht denn Hartmann auch die dritte Bedingung durch den konkreten Monismus erfüllt, nämlich die Identität von Gnade und Glaube; denn beide ſind Funktionen ein und desſelben Subjektes, der Glaube, die Funktion des eingeſchränkten Subjektes, die Gnade des abſoluten Subjektes; beidemal aber iſt es dasſelbe Subjekt, das tätig iſt.

Die Erlöſung des Menſchen beſteht nun darin, daß der Menſch ſich ſeiner Weſenseinheit mit Gott bewußt wird und darnach ſein Denken und Handeln einrichtet, ſo daß er nicht mehr bloß ontologiſch oder eſſentiell, ſondern auch teleologiſch mit Gott eins wird. „Gelangt dieſe mit der Gnade identiſche ethiſche Geſinnung zum Durchbruch, ſo iſt der Menſch dadurch von dem inneren Zwieſpalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen Bewußtſeins ebenſo erlöſt wie von der Auffaſſung des Übels als eines den Zweck ſeines Daſeins in Frage ſtellenden . . . .“ [4]). Weiteres verlangt nach Hartmann der erlöſungſuchende Menſch nicht. „Wollte er darüber hinaus noch eine poſitive Seligkeit verlangen, ſo fiele er damit von der kaum errungenen Höhe des religiöſen Verhältniſſes wieder herab in den Eudämonismus des egoiſtiſchen Standpunktes, von dem er gerade erlöſt werden wollte . . .“ [5]).

---

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 230.

[2]) Ebenda, S. 230.

[3]) Ebenda, S. 230.

[4]) Ebenda, S. 234.

[5]) Ebenda, S. 234.

3. Kosmologiſche Folgerungen.

Bei der genetiſchen Erklärung der Welt hat Hartmann dargelegt, daß die Welt einem unvernünftigen Momente, dem Willen, das Daſein verdankt, und daß deshalb ihr Daſein das ſchlechthin Nichtſeinſollende iſt. Um die Welt von ihrem Daſein zu erlöſen und ins Nichtſein zurückzuführen, trat die Weisheit Gottes in Aktion und gab dem Willen zum Daſein einen ſolchen Inhalt, daß er ſich ſchließlich gegen ſich ſelbſt kehren muß.

Die Weisheit Gottes iſt objektiviert in den teleologiſchen Zwecken. Der Fortſchritt in der Welt beſteht nun darin, daß das Bewußtſein in der Welt wächſt, wodurch die objektiven Zwecke immer mehr erkannt und zum bewußten Inhalt des Willens gemacht werden. Dadurch wird der Wille ſittlich gut und der individuelle Träger von der Weltabhängigkeit wenigſtens idealiter erlöſt; realiter wird er erſt durch den Tod erlöſt. Für ſich ſelbſt alſo erlangt der „Gotteskämpfer“ nichts; er geht zu Grunde; aber die Idee, der er diente, triumphiert und bereitet durch ihren Triumph das Endziel des Weltprozeſſes, die Univerſalerlöſung, vor. Hier könnte man einwenden, daß doch die ganze Geſchichte für den einzelnen unſagbar traurig iſt, und daß er auch ſchließlich perſönlich gar kein Intereſſe daran hat, ſich für das Ganze zu opfern. Hartmann antwortet darauf: Das iſt die Tragik des Lebens! Dieſe Tragik iſt herbe und ſchmerzlich, aber auch erhebend und verſöhnend.[1])

Die Tragik iſt ſchließlich das höchſte Weltgeſetz. Die Idee triumphiert, während ihr Träger zugrunde geht. Das gilt für den Einzelnen, das gilt auch für das Univerſum.

Was ſollte auch eine Welt noch, wenn ſie ihr Ziel erreicht hat? „So lange die Welt exiſtiert, muß ſie als erlöſungsbedürftige exiſtieren, wenn nicht die Religion als Erlöſungsreligion und damit als Religion überhaupt aufhören ſoll; ſolange das religiöſe Bewußtſein an ſich als das Zentrum der Bewußtſeinswelt glaubt, kann es nicht

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 257.

darin einwilligen, ſich zu einer zur Überwindung beſtimmten Vorſtufe zu degradieren, wie dies die Annahme eines künftigen, nicht mehr erlöſungsbedürftigen Weltzuſtandes zur Folge haben würde.“ [1]) Deshalb, ſo ſchließt Hartmann, iſt es ein Poſtulat des religiöſen Bewußtſeins und der Erlöſungsreligion, daß die Univerſalerlöſung als Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erſcheinung in das ewige Weſen Gottes oder als die Rückkehr des Willens aus dem Zuſtande der Aktualität in den der Potenzialität gedacht wird.

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 258.

II. Kritik

der Hartmannſchen Erlöſungslehre.

Vorbemerkung.

Aus der Darlegung der Hartmannſchen Erlöſungslehre ergibt ſich, das der Monismus und der eudämonologiſche Peſſimismus die Grundlage ſeiner ganzen Religionsphiloſophie bilden. Beide ſind ihm Poſtulate des religiöſen Bewußtſeins. Was in der theoretiſchen Philoſophie nur als Reſultat langer Induktionsreihen gewonnen wird, deſſen iſt das religiöſe Bewußtſein von vornherein gewiß. Das religiöſe Bewußtſein braucht deshalb auch keine Beweiſe, es hat Poſtulate;[1]) und dieſe Poſtulate ſtimmen mit den Reſultaten der theoretiſchen Wahrheitserforſchung überein und beſtätigen ſie.

Hierbei iſt richtig, daß die Forderungen des religiöſen Bewußtſeins nicht im Widerſpruch ſtehen können mit den Wahrheiten des theoretiſchen Bewußtſeins. Nur leugnen wir, daß zu dieſen Wahrheiten der Monismus und der Peſſimismus gehören.

Daß der Monismus und der Peſſimismus theoretiſch keineswegs unumſtößliche Wahrheiten ſind, daß ſie vielmehr vor einer vernünftigen Betrachtungsweiſe nicht ſtandhalten, das iſt wiederholt von chriſtlichen Denkern dargelegt worden. Der Hartmannſche Pantheismus hat insbeſondere ſeine glänzende Widerlegung gefunden durch Schell.[2]) Hartmann hat nie darauf geantwortet.

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 112.

[2]) Schell, Gott und Geiſt. Paderborn, 1895. I. Teil, S. 222 ff. II. Teil, S. 62 ff., S. 268 ff., S. 558 ff.

Wir ſehen deshalb in dieſer Schrift von der ausführlichen theoretiſchen Behandlung dieſer Fragen ab, ſtellen uns vielmehr auf den Standpunkt, den Hartmann ſelbſt in ſeiner Religionsphiloſophie einnimmt, und unterſuchen alle Fragen vom Geſichtspunkte des religiöſen Bewußtſeins.

Wenn wir uns des Wortes „religiöſes Bewußtſein“ bedienen, wie Hartmann es durchgehends in ſeiner Religionsphiloſophie tut, ſo können wir es nur unter einem gewiſſen Vorbehalt tun; denn nicht in jedem Sinne iſt es für uns annehmbar.

Hartmann ſelbſt verſteht unter dieſem Worte zunächſt einen beſtimmten Tatbeſtand der Seele, aus dem die Reflexion ſowohl nach der Seite des Grundes wie nach der des Zweckes Folgerungen zieht. In ſeiner „Religion des Geiſtes“ will er geradezu analog der Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeins eine Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeins geben, d. h. er will die Erſcheinungsformen und Äußerungen der religiöſen Veranlagung im Menſchen darlegen, die religiöſen Empfindungen und Gefühle, Erwartungen und Forderungen der Seele feſtſtellen und jene Vorausſetzungen auffinden, die nötig ſind, um ſie zu erklären und ihre Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit zu garantieren. Infolge ſeiner moniſtiſchen Weltanſchauung aber ſieht ſich Hartmann genötigt, das religiöſe Bewußtſein als ein Tätigkeitsprinzip aufzufaſſen, als das produktive Subjekt der religiöſen Erfahrung, als eine Betätigung des unbewußten immanenten Gottes im Menſchen, wodurch der Menſch Gottes und der religiöſen Wahrheiten unmittelbar bewußt wird.

In dieſem letzten Sinne können wir natürlich dieſes Wort nicht annehmen; denn da ſtellt es jenen Irrtum dar, den man neuerdings mit Modernismus und Immanentismus bezeichnet hat. Wohl aber dürfen wir dieſes Wort in dem Sinne von religiöſem Inhalt des Bewußtſeins anwenden. Eine Frage vom Standpunkte des religiöſen Bewußtſeins behandeln heißt dann ſo viel

wie: den Inhalt des religiöſen Bewußtſeins zum Gegenſtande unſerer Unterſuchungen und zum Ausgangspunkt unſerer Folgerungen machen.

Dazu ſind wir ſelbſtverſtändlich berechtigt; denn der Inhalt des religiöſen Bewußtſeins iſt eine Tatſache, die wie jede andere Tatſache der Natur zum Ausgangspunkt unſerer Wahrheitserkenntnis gemacht werden kann. Wie wir von dem Daſein und der Beſchaffenheit der Welt ausgehen und auf Gott ſchließen können — das iſt der Grundgedanke der kosmologiſchen Gottesbeweiſe —, wie wir andrerſeits vom Geiſte und ſeiner Eigenart ausgehen können, um ebenfalls zu Gott zu gelangen — das iſt der Grundgedanke der geiſtigen Gottesbeweiſe —, ſo können wir auch zum Ausgangspunkte der Gottes- und Wahrheitserkenntnis insbeſondere den religiöſen Tatbeſtand des Geiſtes, ſeine religiöſe Anlage, ſeine religiöſe Sehnſucht, ſein Hoffen und Vertrauen machen, und wenn wir richtig vorgehen, müſſen wir ebenſo ſicher wie vorher zu Gott, dem Urſprung und dem Ziel des menſchlichen Geiſtes, emporſteigen. Das iſt ja ſchließlich nichts anderes als der Grundgedanke des sog. religiöſen Gottesbeweiſes.

Wir werden alſo zur Beurteilung der vorliegenden Fragen nicht die ganze innere und äußere Erfahrungswelt zu Rate ziehen, wie dies die Metaphyſik tut, ſondern nur die religiöſen Bewußtſeinstatſachen. Unſere Frageſtellung lautet alſo: Welche Vorausſetzungen müſſen gemacht werden, um die tatſächlich gegebene Beſchaffenheit des religiöſen Bewußtſeins zu erklären?

Iſt es wahr, daß die Religion, insbeſondere die Erlöſung, den Monismus und den Peſſimismus fordert?

Es ergeben ſich aus dieſer Frageſtellung für uns vier Kapitel:

1. Religion und Monismus,
2. Erlöſung und Monismus,
3. Religion und Peſſimismus,
4. Erlöſung und Peſſimismus.

1. Religion und Monismus.

Unter Religion im weiteften Sinne des Wortes verfteht man ein Verhältnis des Menfchen zu Gott. Auch Hartmann definiert die Religion ähnlich.[1]) Zur Religion gehört demnach: der Menfch und Gott, ein Subjekt und Objekt des religiöfen Verhältniffes. „Eine Funktion, welche fich auf das Subjekt zurückbezieht, alfo das Subjekt felbft zum Objekt hat, kann nicht religiös heißen.“[2]) Ferner muß das Objekt der religiöfen Funktion dem Subjekt überlegen fein, und zwar nicht bloß relativ, wie ein Menfch dem andern, fondern unvergleichlich überlegen, wie ein höheres Wefen einem niederen.[3]) Die richtig fortfchreitende Überlegung erkennt fchließlich, daß das Objekt der Religion nur das abfolut vollkommene Wefen fein kann, in welchem alle endlichen Wefen ihren Grund und ihr Ziel haben: Gott.

Damit ein religiöfes Verhältnis möglich fei, genügt es aber nicht, daß die zwei Faktoren: Gott und Menfch vorhanden find; es muß auch noch die Möglichkeit gegeben fein, daß diefe beiden Faktoren in Beziehung treten können; fonft käme kein einheitliches Verhältnis zu ftande. Hartmann drückt das folgendermaßen aus: „Ein wirkliches Verhältnis befteht nur da, wo beide Teile in eine auf einander bezügliche Funktion eintreten, alfo eine doppelfeitige Funktion gegeben ift, — nicht aber da, wo nur der eine Teil fich zu dem andern in eine rein fubjektive, bewußt-ideale Beziehung fetzt, welche den anderen Teil unberührt läßt.“[4]) Das religiöfe Verhältnis fetzt alfo eine doppelfeitige Betätigung voraus, die einerfeits von Gott (Gnade) und andrerfeits vom Menfchen (Glauben) ausgeht. Bis hierher kann man Hartmann zuftimmen, obgleich er fchon hier verfucht, den Monismus unbemerkt einzufchmuggeln. Er redet von einer doppelfeitigen Funktion, anftatt von einem Verhältnis zweier Funktionen zu reden.

[1]) Hartmann, Religion des Geiftes. S. 5. - Vergl. V. Cathrein S. J., Religion und Moral. 2. Aufl., Freiburg 1904. S. 62.

[2]) Hartmann, Religion des Geiftes. S. 3.

[3]) Ebenda, S. 4.

[4]) Ebenda, S. 66.

„Der Glaube ist ebenso aktiv wie die Gnade; es findet auch keine Teilung und Verteilung der Aktivität zwischen Gnade und Glauben statt, sondern jeder Seite kommt die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu, was eben nur dadurch ohne Widerspruch möglich ist, daß Gnade und Glaube nicht zwei miteinander in Wechselwirkung stehende Akte, sondern die beiden untrennbaren Seiten eines und desselben Aktes, der momentanen Aktualisierung des religiösen Verhältnisses, sind. Ebendasselbe aktuelle Verhältnis, welches, von der göttlichen Seite her gesehen, Gnade ist, ebendasselbe ist, von der menschlichen Seite her angesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Funktion wird das aktuelle Verhältnis zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch.“ [1]) In diesen Sätzen steckt der Irrtum, der dann in seiner Konsequenz Hartmann den Anlaß gibt zu der Behauptung, das religiöse Bewußtsein fordere den Monismus. Hartmann will nicht anerkennen, daß zwei Geister auch ohne Wesenseinheit mit einander in Beziehung treten können, und verlangt deshalb zur Ermöglichung des religiösen Verhältnisses die ontologische Einheit.[2])

Bevor wir darauf näher eingehen, wollen wir untersuchen, ob der Monismus überhaupt imstande ist, den Grundforderungen des religiösen Bewußtseins zu genügen.

Das religiöse Bewußtsein verlangt a) die reale Verschiedenheit von Gott und Mensch, und b) die Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen ihnen.

a) Ist der Monismus imstande, den realen Unterschied zwischen Gott und Mensch zu begründen? — Hartmann empfindet wohl die Schwierigkeit, die sich aus dieser Fragestellung für den Monismus ergibt. „Wie kann eine Funktion des menschlichen Geistes Funktion Gottes sein, ohne daß der Mensch zum Gott und das religiöse Verhältnis ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst wird? ... Sind göttliche und menschliche Funktion identisch, so müssen

[1]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 69.
[2]) Ebenda, S. 223.

auch ihre Subjekte identiſch ſein, d. h. es wird dann entweder der Begriff Gottes in dem des Menſchen oder der des Menſchen in dem Gottes aufgehoben, entweder der Menſch vergottet oder in Gott annihiliert, in beiden Fällen aber das religiöſe Verhältnis aufgehoben, oder doch für eine pſychologiſche Illuſion erklärt.“ [1]) Als Löſung für dieſe Frage bietet Hartmann, wie wir das ſchon oben geſehen, Folgendes an: Gewiß, es gibt nur ein Subjekt, wie es auch nur ein Weſen gibt; das iſt Gott. Aber wir müſſen unterſcheiden: als Träger der abſoluten Idee nennen wir Gott das abſolute Subjekt, als Träger eines Teiles dieſer abſoluten Idee nennen wir ihn das eingeſchränkte Subjekt; in unſerem Falle iſt dies der Menſch.

Der Menſch iſt als eingeſchränktes Subjekt „eine Gruppe von Partialfunktionen des Abſoluten“, mit anderen Worten alſo ein Teil Gottes. Gröbere Vorſtellungen hat wohl auch der Materialismus von Gott und Geiſt nie gehabt. Um dieſem Vorwurfe möglichſt vorzubeugen, fügt Hartmann ſofort hinzu, dieſe Unterſcheidung von abſolutem und eingeſchränktem Subjekt ſei natürlich nichts als eine bloß begriffliche Abſtraktion, da das eingeſchränkte Subjekt eben doch nur das abſolute Subjekt ſelbſt iſt; dieſe begriffliche Unterſcheidung aber ſei praktiſch wertvoll, weil die individuellen Funktionsgruppen gegeneinander in reale Konflikte geraten können, wodurch dann die Widerſprüche der Erſcheinungswelt erklärt ſeien.

Alſo begriffliche Abſtraktionen am abſoluten Subjekt geraten gegeneinander in reale Konflikte. Dieſe Konflikte aber ſind nicht Konflikte im abſoluten Subjekt ſelbſt. „Vom Geſichtspunkte Gottes betrachtet ſind dies nicht Konflikte des abſoluten Subjektes mit ſich ſelbſt, überhaupt nicht Konflikte verſchiedener Subjekte miteinander, ſondern nur Konflikte verſchiedener ſeiner Funktionsgruppen miteinander; vom Geſichtspunkte des Menſchen aus ſind dagegen die Konflikte der Individuen miteinander nicht bloß Konflikte von Funktionsgruppen

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 221.

miteinander, ſondern von ſubjektgetragenen Funktionsgruppen, und dies drückt ſich am kürzeſten ſo aus, daß es Konflikte eingeſchränkter Subjekte untereinander ſind.“ [1])

Hartmann ſchließt: „Dies iſt der Standpunkt des konkreten Monismus, der einzige, der die Vereinbarkeit der göttlichen Gnade mit der Realität des Menſchen ebenſo wie die Vereinbarkeit der göttlichen Abſolutheit mit der Tatſache des Böſen erklärlich macht. Darum iſt in beiderlei Hinſicht der konkrete Monismus Poſtulat des religiöſen Bewußtſeins.“ [2])

Tatſächlich iſt dieſe Stelle — der ſpringende Punkt in ſeinen Ausführungen — ein ganzer Rattenkönig von Unmöglichkeiten und Widerſprüchen, und es gehört viel Selbſtbewußtſein oder Selbſttäuſchung dazu, darnach ſtolz zu erklären: Der konkrete Monismus ſei der einzige Standpunkt, der dem religiöſen Bewußtſein gerecht wird.

Der Menſch, ein Teil Gottes! — Das aber iſt natürlich bloß eine begriffliche Abſtraktion —; dieſe aber begründet dennoch einen realen Unterſchied nicht nur zwiſchen Menſch und Menſch, den Teilen untereinander, ſondern auch zwiſchen Gott und Menſch, dem abſoluten und eingeſchränkten Subjekt! — Dieſe Partialfunktionen Gottes, die Individuen, die nichts als bloße begriffliche Abſtraktionen im abſoluten Subjekte ſind, können in reale Konflikte geraten! — Dieſe Konflikte aber ſind andrerſeits keine Konflikte des Abſoluten mit ſich ſelbſt! — Kann man wohl auf einer Seite mehr Widerſprüche und Unmöglichkeiten zuſammenſchreiben?

1. Hartmann zerſtört damit den Begriff des abſoluten, vollkommenen Gottes. Gott muß mit Notwendigkeit als ein einziges, unteilbares Weſen gedacht werden, das keine Teile auch nicht in ſeinen Funktionen zuläßt.[3]) Wenn wir begrifflich unterſcheiden in Gott, ſo können wir dieſe be-

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 224.

[2]) Ebenda, S. 225.

[3]) Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Bd. I, 4. Aufl. Paderborn 1908. S. 99.

grifflichen Abſtraktionen niemals zu realen Unterſchieden werden laſſen.

2. Hartmann trägt die Widerſprüche und Konflikte der Welt, das Böſe und das Unvollkommene, in Gott ſelbſt hinein. Wenn die Funktionen Gottes in Konflikt geraten, ſo iſt eben der Konflikt in Gott. Nur dann, wenn dieſe Funktionsgruppen *weſentlich* verſchieden ſind von Gott, alſo andere Subjekte ſind, nur dann ſind Konflikte der Individuen nicht zugleich Konflikte in Gott.

3. Hartmann vernichtet den Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch. Tatſächlich gibt es für den Monismus nur ein Subjekt, wenn er *begrifflich* auch noch ſoviel eingeſchränkte Subjekte unterſcheidet. Real iſt nur das, was vom abſoluten Subjekt getragen iſt. Dem moniſtiſchen Gott gegenüber gibt es keine Realität, keine Individuen, keine Welt. Entweder werden die Weltkonflikte in das göttliche Subjekt ſelbſt hineingetragen - das ergäbe einen unerträglichen und unmöglichen Gottesbegriff —, oder die Welt und ihre Konflikte haben eine Wirklichkeit außerhalb des göttlichen Weſens —, und dann verlaſſen wir den Boden des Monismus und gelangen zum Theismus.

Es gelingt dem konkreten Monismus ebenſo wenig wie dem abſtrakten, einen *realen Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch* herzuſtellen; mithin iſt er unannehmbar für das religiöſe Bewußtſein.

b) *Läßt die moniſtiſche Einheit des Menſchen mit Gott ein religiöſes Verhältnis zu?* Hartmann meint, das religiöſe Bewußtſein verlange „eine reale, nicht bloß vorgeſtellte oder von der Zukunft erhoffte Einheit von Gott und Menſch“, und er erkennt als ſolche nur die *ſubſtanzielle* Einheit des Menſchen mit Gott an. „Der Theismus kennt die Einheit nur als gemütliche Vereinigung getrennter und getrennt bleibender Perſönlichkeiten, der abſtrakte Monismus nur als Abſorption des illuſoriſchen Individuums durch die abſtrakte Einheit des Seienden; bei dem erſteren kommt es zu keiner Identität der göttlichen und menſchlichen Funktion, bei dem letzteren kommt es wohl zur Identität, aber nicht zu wirklichen Funktionen,

weder göttlichen noch menſchlichen. Nur der konkrete Monismus trägt ſowohl der Realität der Funktionen als ihrer Identität Rechnung, darum iſt nur er imſtande, dem religiöſen Bewußtſein vollauf zu genügen.“ [1]) Es gibt alſo nur eine reale Vereinigung des Menſchen mit Gott, wenn ſie eines Weſens ſind. Wie es nur ein Subjekt gibt, das abſolute, – denn das eingeſchränkte iſt ja nur eine begriffliche Abſtraktion -- ſo gibt es auch nur eine Subſtanz und zwar die göttliche. Daraus zieht unſeres Erachtens jeder vernünftige Menſch den Schluß, daß dann das religiöſe Verhältnis nichts anderes mehr ſein kann, als ein Verhältnis des religiöſen Subjektes zu ſich ſelbſt, nichts als Selbſtanbetung, folglich gar kein religiöſes Verhältnis.

Der Unterſchied, den Hartmann zwiſchen Gott und Menſch beſtehen läßt — abſolutes Subjekt und eingeſchränktes Subjekt — iſt kein realer und reicht nicht aus, eine Verſchiedenheit des religiöſen Subjektes vom religiöſen Objekte zu begründen. Es bleibt eben immer nur, wie eine Subſtanz, ſo auch nur ein Träger derſelben, und in einer ſolchen Einheit iſt kein Wechſelverhältnis mehr möglich, mit andern Worten: Hartmann zerſtört auch die zweite Bedingung der Religion, nämlich die Möglichkeit eines religiöſen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch.

Welche Veranlaſſung läge auch für das eingeſchränkte Subjekt vor, ſich religiös zu betätigen? Hartmann nennt die Sehnſucht nach der realen ſubſtanziellen Einheit mit Gott „den wahren Inhalt und das tiefſte Bedürfnis“ [2]) des religiöſen Bewußtſeins. Dieſe Sehnſucht iſt ja von vornherein im Monismus erfüllt. Wozu alſo ſich darnach noch ſehnen und darnach ſtreben? Mehr eins als ſubſtanziell eins kann man doch nicht mit Gott werden wollen. Die Religion verliert ihren Beweggrund.

Schließlich drängt ſich uns die Frage auf:

c) Iſt denn das Abſolute Hartmanns überhaupt verehrungswürdig? Kann es überhaupt Gegenſtand unſerer religiöſen Empfindungen werden? –

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 230.

[2]) Ebenda, S. 221.

Ein Weſen, von Ewigkeit dem tragiſchen Zwieſpalt des unvernünftigen Wollens und der kraftloſen Idee unterworfen, ſeiner ſelbſt nicht mächtig, vom Zufall oder irgend einem Verhängnis in die unſeligſte Lage gebracht, unermeßlich im Wollen und Wünſchen, beſchränkt im Beſitz und Genuß, zerriſſen von allen Widerſprüchen und Leiden der Welt, alle Wolluſt, alle Gier und Grauſamkeit, alle Schwäche und Gemeinheit in ſeinem eigenen Weſen tragend, hilflos und hoffnungslos — ein ſolches Weſen kann nicht Gegenſtand einer religiöſen Verehrung werden.

Wenn Hartmann dagegen einwendet, der Monismus verlange ja auch keine Verehrung für ſeinen Gott, nur Mitleid und Hilfe, ſo läßt ſich darauf nur erwidern, daß das religiöſe Bewußtſein mit einem ſolchen Gott nichts anzufangen wiſſe. Das religiöſe Bewußtſein verlangt einen Gott, der unendlich vollkommen, heilig, ſtark und unabhängig iſt, der imſtande iſt, vermöge ſeiner abſoluten Vollkommenheit den religiöſen und ſittlichen Idealen — Heiligkeit, Freiheit, Erlöſung, Seligkeit — Grund und Ziel zu geben, der menſchlichen Schwäche Kraft und Hilfe, Licht und Hoffnung zu ſein, der die Gewähr bietet, daß einſt alles Gute triumphiere und aller Widerſpruch ſich löſe in ſelige Harmonie.

Hartmann preiſt ſein Abſolutes als beſonders geeignet, religiöſe und ſittliche Hingebung zu ermöglichen. Allein *weiß* denn das Abſolute Hartmanns etwas von dieſer religiöſen und ſittlichen Hingebung des Menſchen? — Wenn ja, fordert es dieſelbe, und hat es die Kraft, ſeine Forderungen zur Anerkennung zu bringen und ihnen unbedingte Geltung zu verſchaffen? Hat es auch ein Herz, um dem ſchwachen und ſchwankenden Willen zum Guten beizuſtehen?

Wir müſſen alle dieſe Fragen verneinen. Das Abſolute Hartmanns weiß von nichts; denn es hat kein Bewußtſein. Es weiß alſo auch nichts von der religiöſen Hingebung des Menſchen und von ſeinem ſittlichen Ringen. Es kann auch nichts fordern und nichts zur Anerkennung bringen, kann weder helfen, noch verzeihen, weder aufrichten, noch voll-

enden; denn es ist nicht nur unbewußt, sondern auch unpersönlich.

Das religiöse, wie das sittliche Bewußtsein des Menschen fordert einen bewußten Gott.[1]) Wenn der Mensch die Forderungen der Religion und Sittlichkeit tatkräftig in Gesinnung und Leben verwirklichen soll, wenn er alle Opfer und Kämpfe, die die Durchführung der religiösen und sittlichen Ideale fordert, auf sich nehmen soll, so muß er wenigstens das Bewußtsein haben, daß das Auge Gottes alles sieht und alles würdigt, daß eine ewige, allwissende Macht alle Kämpfe kennt und alle Verdienste verewigt. „Ohne die bewußte Vorsehung ist jeder sittliche Wert umsonst errungen: pro nihilo. Er braucht einen umfangenden Zweck, einen ewigen Zeugen, in dem er seinen Wert empfängt und verewigt, eine königliche Geistesmacht, für welche alles lebt oder in seinem Werte fortbesteht: Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus! . . . Es würde von dem menschlichen Gemüt als ein unvereinbarer Widerspruch und als ein unerträgliches Übel empfunden, die sittliche Ordnung und ihre Ideale, die doch dem menschlichen Geiste tatsächlich mit verpflichtender Gewalt gegenüberstehen, würden als vollständig unannehmbar und undurchführbar erwiesen, wenn das Sittlich-Gute und insbesondere seine inneren Opfer und Kämpfe außerhalb eines ewigen und heiligen Bewußtseins vor sich gingen, in dem alles Sinnen und Ringen seine Wertschätzung empfinge, und aus dessen unvergänglicher Wertschätzung seine innere Güte stammte. Der Wert, der dem sittlichen Wollen und Tun innewohnt, ist nichts anderes als die Bedeutung, welche ihm ein allgegenwärtiges Bewußtsein beimißt.“ [2])

[1]) Wir können uns hier auf eine ausführliche theoretische Widerlegung der Hartmann'schen Lehre über den unbewußten Gott nicht einlassen. Alle seine Einwände gegen das Bewußtsein Gottes beweisen nur so viel, daß Gott kein beschränktes, rezeptives, diskursives, anregungsbedürftiges Bewußtsein, wie es das menschliche ist, haben kann. Das aber haben die Dogmatiker der christlichen Gotteslehre stets gewußt. Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, I[4], S. 190.

[2]) Schell, Gott und Geist, II. Teil, S. 694.

Das religiöſe Bewußtſein verlangt aber nicht nur einen bewußten, ſondern auch einen perſönlichen Gott, d. h. einen Gott, der nicht nur Liebe empfangen, ſondern auch Liebe erwidern kann, der nicht bloß verpflichten, ſondern auch helfen kann, der dem guten, aber ſchwachen Willen zum ſittlichen Streben Mut und Kraft und Sieg gewähren kann. Das moniſtiſche Abſolute kann keine Liebe empfangen, aber erſt recht nicht erwidern; es kann nicht fordern, aber erſt recht nicht helfen; denn es iſt unperſönlich.[1])

Das religiöſe Bewußtſein verlangt einen Gott, der dem ſittlich ſtrebenden Menſchen ein Vorbild ſein kann. Der Gott des Monismus kann es nicht ſein. Mit Recht bemerkt W. Schneider: „Würde der „unerſättliche Moloch der Entwicklung“, wie v. Hartmann ſeinen Gott nennt, zum ſittlichen Vorbild erhoben, ſo wäre es um die Menſchenliebe geſchehen.“[2]) Wir fügen hinzu: nicht nur um die Menſchenliebe, ſondern auch um Recht und Gerechtigkeit. „Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslefe im Kampf ums Daſein dienen, ſo ſind der geſchichtlichen Vorſehung Millionen Menſchen nur ein Miſtbeet voll Kulturdünger. Erbarmungslos wüten die Regulatoren des Bevölkerungszuſtandes: Hunger, Seuchen und Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wieſenblume, zermalmt der Kothurn der Geſchichte die edelſten Menſchenblüten, ſchreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerriſſener Liebesbande, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angſt gefolterter Gewiſſen, über die knirſchende Wut eines in Ketten geſchlagenen Patriotismus hinweg, und um die tauſendfach gemißhandelten und gemarterten Menſchlein für ſeine Zwecke leiſtungsfähig zu erhalten, füttert es ſie mit — Illuſionen“[3]). Der Deutlichkeit halber ſollte Hartmann nur noch hinzufügen: Das Ungeheuer, das dieſes alles vollbringt und zwar nur, um ſich von ſeiner Unluſt frei zu

[1]) Gutberlet, Ethik und Naturrecht. 3. Aufl. Münſter 1901. S. 74.

[2]) W. Schneider, Die göttliche Weltordnung. Paderborn 1900. S. 271. Vergl. Cathrein, Religion und Moral. S. 164.

[3]) Hartmann, Das ſittliche Bewußtſein. S. 526.

machen, ist der Gott des Monismus, das All-Eins, das ewige Vorbild aller Rücksichtslosigkeit und Brutalität. Mit Abscheu wendet sich das religiöse Bewußtsein von diesem „Gotte".

Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der der ringenden Seele Stärkung und Hilfe verleihen kann, einen Gott, der wohl seine Geschöpfe mit Forderungen und Aufgaben nicht verschont, ihnen aber zur Seite steht im Kampfe und mit der Siegespalme winkt, damit sie nicht ermüden und erlahmen, sondern in immer neuem Anlauf das Höchste wagen. Das All-Eins hat kein Herz, um mitzufühlen, und keine Macht, um zu helfen. Was sind ihm die Menschen? — Ein gleichgültiges Material, Kulturdünger.

Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der dem gefallenen, aber reuigen Sünder Verzeihung gewähren, dem Verwundeten Heilung, dem Gefangenen Erlösung bringen kann. Der monistische Gott kann nicht verzeihen; denn er ist herzlos; er ist das unpersönliche Sittengesetz ohne Bewußtsein und ohne Liebe. Das kann kein Erbarmen haben mit dem Sünder, kann ihn auch nicht anregen zur Reue und Buße. Ja, Reue und Buße werden überhaupt zwecklos und nutzlos im Monismus, nach Hartmann sogar unsittlich.[1]) Nur bei „Zuchthäuslern" und „rohen Wilden" können sie Dienste leisten; auf die modernen Kulturmenschen müsse dagegen die „Pfaffenmoral", „mit ihrer Reue und ausgehöhlten Sünderdemut notwendig depravierend und demoralisierend wirken."[2]) W. Schneider bemerkt dazu: „Diese Ausfälle eines Schriftstellers, der gern Grimassen schneidet, richten sich von selbst. Wer auf Grund seiner Wesenseinheit mit dem unbewußten Allgotte die Begriffe Pflicht und Schuld verabschiedet, bedarf freilich weder der Reue, noch der Vergebung . . . . Für die übrigen Menschenkinder aber ist die Sünde das allerschlimmste Übel."[3])

Nur ein persönlicher Gott kann sich in Liebe zum sündigen Menschen herablassen, kann ihn mit Kraft erschüttern

[1]) Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. S. 166.
[2]) Ebenda, S. 168.
[3]) W. Schneider, Die göttliche Weltordnung. S. 464.

und zur Umkehr ermuntern; nur ein perſönlicher Gott kann dem Sünder die tröſtliche Ausſicht gewähren, wieder zur vollen Herſtellung der ſittlichen Integrität zu gelangen.

Dem moniſtiſchen Abſoluten geht alles ab, das es geeignet machen könnte, Gegenſtand der Religion zu werden, weil ihm die Perſönlichkeit fehlt und damit alle Klarheit und Kraft, alle Liebe und Weisheit; es wird zur Sache, und einer Sache kann man nicht Anbetung, Hingabe, Liebe erweiſen; eine Sache kann nicht verpflichten, nicht helfen, nicht verzeihen, nicht vollenden, weil ihr ſelbſt jede ſittliche Heiligkeit, Liebe und Kraft fehlt.

Religion und Monismus ſind alſo unvereinbar, und zwar

1. weil der Monismus die Grundlagen des religiöſen Verhältniſſes zerſtört, nämlich den Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch und damit die Möglichkeit einer religiöſen Beziehung zwiſchen ihnen;

2. weil der Monismus einen Gottesbegriff bietet, der für das religiöſe Bewußtſein unannehmbar iſt.

Da dieſe Sätze jeden Monismus treffen, ob er ſich abſtrakt oder naturaliſtiſch oder konkret nennt, ſo bleibt uns nur noch der Theismus übrig als einziges Syſtem, das für die Religion in Betracht kommt. Gegen den Theismus aber erhebt Hartmann einen Einwand, der ihn von vornherein als unvereinbar mit dem religiöſen Bewußtſein kennzeichnen ſoll.

Hartmann behauptet, der Theismus überſpanne den Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch, ſodaß eine Vereinigung beider, wie ſie doch das Ziel des religiöſen Verlangens iſt, nicht mehr möglich ſei und jede Einwirkung Gottes auf den Menſchen zur Magie und Beſeſſenheit werde.

Es kommt alſo darauf an nachzuweiſen, daß auch ohne Weſenseinheit zwiſchen Gott und Menſch eine Vereinigung möglich, ja ſo allein möglich ſei.

Der Hauptfehler Hartmanns liegt darin, daß er, nachdem er den abſoluten Geiſt ſeines weſentlichſten Vorzuges, ſeiner notwendigen Form entkleidet hat, nämlich der bewußten Perſönlichkeit, gezwungen iſt, den Geiſt und ſeine Wirkſamkeit nach Art des Stoffes zu denken. Der

Perſönlichkeit und des Bewußtſeins beraubt, was iſt da der Geiſt anderes als eine Sache? Was iſt da Denken und Wollen anderes als ein naturhaftes Geſtalten und ein dunkles, erkenntnisloſes Drängen? Was Hartmann unbewußtes Denken und Wollen nennt, iſt eigentlich nichts anderes als ein Gedacht- und Gewolltſein, etwas, was wir auch im und am Stoffe finden.

Die Perſönlichkeit iſt die notwendige Form des Geiſtes, die Art und Weiſe, wie der Geiſt exiſtiert und wirkt. Geiſt ſein heißt Innerlichkeit und Selbſtbeſtimmung beſitzen. Darin aber beſteht gerade die Perſönlichkeit.

Nimmt man dem Geiſte die Perſönlichkeit, ſo raubt man ihm jene Kräfte und Vorzüge, die den Geiſt weſentlich vom Stoffe unterſcheiden und ihm ſeine beſondere Eigentümlichkeit des Seins und Wirkens ſichern.

Die Perſönlichkeit iſt alſo auch die eigentümliche Form, wie der Geiſt wirkt, wie er in Verbindung tritt mit anderen Geiſtern; ſie iſt beim Menſchen das Einigende, das Zuſammenfaſſende in der eigenen Seele, aber zugleich auch das Mitteilende, das Verbindende mit anderen Seelen. Die Perſönlichkeit trennt nicht, ſie ſtellt vielmehr gerade die innigſten Beziehungen her zwiſchen Geiſt und Geiſt, und wenn die ewige Wahrheit und die unendliche Heiligkeit als Perſönlichkeit gedacht wird, ſo heißt das nicht, eine Schranke um ſie ziehen, es heißt vielmehr nur, daß ſie im eminenteſten Sinne zur Mitteilung an den Menſchengeiſt geeignet und fähig iſt.

Der Stoff iſt an und für ſich beziehungslos; er kann aus ſich nicht wirkſam werden und zu anderen Dingen in Beziehung treten. Jede Einwirkung des Stoffes auf einen anderen Stoff iſt an und für ſich dunkel und wäre unerklärlich, wenn nicht der durch ſich ſelbſt verſtändliche Geiſt dahinter ſtände, aus deſſen geſtaltender und verknüpfender Einheit die Eigenſchaften, Kräfte und Beziehungen der ſtofflichen Welt herſtammen.

Der perſönliche Geiſt dagegen iſt Licht und Kraft in und durch ſich ſelbſt. Leugnet man aber die Perſönlichkeit des Geiſtes, ſo vernichtet man den Geiſt und die ihm

eigentümliche Wirkſamkeit; der Geiſt wird zum Stoffe degradiert, und Denken und Wollen wird ein naturhaftes Geſtalten und Drängen. Wenn dann ein Verkehr der Geiſter untereinander ſtattfinden ſoll, ſo iſt das nur möglich nach Art des Stoffes, nämlich auf Grund der ſtofflichen Weſenseinheit. So lehrt denn in der Tat der Monismus. Er möge ſich aber geſagt ſein laſſen, daß er ſich dann nicht mehr viel vom Materialismus unterſcheidet, und wenn irgend eine Vereinigung magiſch genannt werden kann, ſo iſt es dieſe.

Die Erfahrung gibt unſerer Auffaſſung Recht. Der Verkehr der Menſchen untereinander beruht nicht darauf, daß ſie eines Weſens ſind, ſondern daß ſie Perſönlichkeiten ſind. Welche Gemeinſchaft haben wir mit den wenig entwickelten Perſönlichkeiten, oder mit denen, die uns perſönlich nicht nahe treten? Je größer die Perſönlichkeit, je mehr ſich uns ein Menſch perſönlich erſchließt, deſto größer die Mitteilungsmöglichkeit. Große Perſönlichkeiten können auch viel geben, an Liebe, an Wahrheit, an Anregung. Und wenn ſie es tun, ſo iſt das keine Vergewaltigung des einen Geiſtes durch den andern, keine Magie, keine Beſeſſenheit, ſondern die klarſte und natürlichſte Sache der Welt.

Wenn eine ſolche Verbindung, ein ſolcher Verkehr ſchon möglich iſt zwiſchen Geſchöpf und Geſchöpf, wie viel mehr erſt zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf?

Gott iſt die vollkommene Perſönlichkeit, d. h. die reinſte Aktivität; folglich iſt er auch am meiſten geeignet, aus ſich ſelbſt heraus wirkſam zu werden, mit anderen in Beziehung zu treten, ihnen aus der unendlichen Fülle ſeines Reichtumes mitzuteilen. Hartmann findet gerade in der Perſönlichkeit dasjenige Moment, welches Gott hindert, dem Menſchen und der Welt immanent zu ſein. Er ſieht in Gott die unperſönliche Wahrheit und Vollkommenheit und ſtellt ihn ſich vor wie ein feines Fluidum, das ſich in unſere Seelen ergießt. Das iſt aber ganz materialiſtiſch gedacht. Gewiß, Gott iſt die unendliche Wahrheit und Vollkommenheit, aber nicht als Sache,

ſondern als ſelbſtändiges Leben und ſelbſtbewußte und ſelbſtmächtige Kraft, d. h. als Perſönlichkeit. Gerade weil die abſolute Vollkommenheit in Gott perſönlich iſt, kann ſie aktiv werden und ſelbſttätig den menſchlichen Geiſt erfaſſen und erfüllen. Nur perſönliche Beziehungen ſind wahrhaft lebendige Beziehungen. Wäre nur der Menſch perſönlich, Gott aber nicht, ſo bliebe das religiöſe Verhältnis zwiſchen ihnen ein einſeitiges, wie das Verhältnis des Menſchen zur Natur oder zu einem Buche oder ſonſt zu einem liebgewonnenen Gegenſtande. Ein wahrhaft lebendiges religiöſes Verhältnis ſetzt deshalb voraus ſowohl die Perſönlichkeit des religiöſen Subjektes wie die des religiöſen Objektes.

Gott iſt außerdem der Schöpfer des menſchlichen Geiſtes, und als ſolcher umfaßt er ihn ganz und gar in einer unausſprechlich erhabenen und innigen Weiſe.[1]) Der Menſch iſt in Gott, nicht in ſeinem Weſen, ſondern als Werk ſeines Denkens und Wollens; er ſteht alſo Gott nicht ſelbſtändig gegenüber, wie ein Menſch dem andern; Gott gegenüber iſt der Menſch unſelbſtändig, inſofern er ohne Gott keinen Beſtand hat. Des Menſchen Sein iſt wohl real, aber bedingt und abhängig, und darum iſt es nicht Gottes Sein. Wie der Schatten des Baumes vom Baume abhängt und doch nicht der Baum ſelbſt iſt, ſo iſt das Sein des Menſchen abhängig von Gottes Sein.

Darin beſteht auch die wahre Immanenz Gottes; der Menſch iſt ganz und gar in Gott, wie der Gedanke im Geiſte, wie der Plan eines Hauſes im Kopfe des Architekten. Alles inhaltliche Sein findet ſeine Erklärung im göttlichen Gedanken, alles exiſtenziale Sein im göttlichen Willen.

[1]) Über das innige Verhältnis Gottes zum Menſchen, vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I[4]. S. 116, 119, 120, 127, 132, 139 Gott iſt der Schöpfer und der Prototyp aller Intelligenzen, Quelle, Vorbild und Ziel aller Heiligkeit und Schönheit in der Schöpfung; S. 161. Gott iſt dem geſchöpflichen Sein nicht bloß dynamiſch, ſondern auch ſubſtanzial zugegen.

Vergl. ferner: B. Strehler, Gänge durch die katholiſche Moral. 2. Aufl. Breslau 1908. S. 24 ff. Von demſelben, Das Ideal der katholiſchen Sittlichkeit. Breslau 1907. S. 68 ff.

Der Menſch iſt deshalb Gott nicht weſensfremd, obgleich nicht weſenseins mit ihm. Das Auge muß ſonnenhaft ſein, d. h. es muß für das Sonnenlicht angelegt ſein, wenn es das Licht ſchauen ſoll. Der Menſch muß ſozuſagen göttlich ſein, d. h. er muß für Gott angelegt ſein, um ihn zu ſchauen und ſich mit ihm zu vereinigen.

Wenn Hartmann behauptet, eine Verbindung von Gott und Menſch ohne Weſenseinheit ſei magiſch und der dämoniſchen Beſeeſſenheit gleich zu achten, ſo beweiſt er damit nur ſein Unvermögen, den Geiſt als Geiſt zu faſſen. „Magiſch nennen wir einen Vorgang, bei dem von unzureichenden Urſachen höhere Wirkungen erwartet werden.“[1]) Sollte Gott nicht die Fähigkeit und Kraft beſitzen, auf ſeine Geſchöpfe, denen er das Sein gegeben hat, einzuwirken? Der Menſch iſt nicht eines Weſens mit Gott, er kann es nicht ſein, weil die Unvollkommenheit nicht zugleich die Vollkommenheit ſein kann. Trotzdem aber iſt Gott nichts Fremdes außer uns; denn wir ſind ſeine Geſchöpfe, und „in ihm leben wir, bewegen wir uns und ſind wir“[2]).

[1]) Mausbach, Die katholiſche Moral. S. 143.

[2]) Kneib, Die Jenſeitsmoral, Freiburg i. B., 1906, S. 86: „Schon in der natürlichen Ordnung und abgeſehen von der Gnade iſt unſer Sein – Sein durch Gott und unſer Wirken – Wirken durch Gott. Wie kann eine Beeinfluſſung unſeres Seins und Wirkens durch Gott dämoniſche Vergewaltigung ſein, wenn unſer ganzes Sein und Wirken durch Gott iſt!“

Deutinger, Das Reich Gottes. I. Freiburg i. B. 1862. S. 184: „Die Unendlichkeit allein gibt dem Geiſte ſtets Neues, gibt ihm wirkliche Nahrung. Aber auch das Unendliche nährt den Geiſt nicht, wenn es nicht ſelbſt Geiſt iſt und aus einem perſönlichen Leben heraus die Macht hat, dieſen eigenen perſönlichen Willen als einen freien, unendlichen und göttlichen Willen zu offenbaren. Ein Unendliches, das nicht Geiſt und Wille iſt, bleibt dem Geiſte fremd. Das Unendliche und Ewige kann nur dann dem perſönlichen Geiſte Nahrung geben, wenn es ſich ihm in perſönlicher Offenbarung als Geiſt und Wahrheit zu erkennen gibt. Können wir uns das Höhere, Unendliche, woraus der Geiſt allein wahrhaft Nahrung ſchöpfen kann, nicht anders denken als ein in ſich einziges, ſelbſtbewußtes perſönliches Leben, da es ja ohne dieſe Perſönlichkeit des eigenen Lebens und Bewußtſeins bei aller Unendlichkeit tief unter den bewußten Weſen ſtände, ſo müſſen wir auch ſeine Offenbarung als eine perſönliche denken.“

Der Theismus läßt bei aller Deutlichkeit und Realität eines unermeßlichen Unterſchiedes zwiſchen Gott und Menſch doch wiederum die innigſte, tiefſte, befruchtendſte, beſeligendſte Einheit zwiſchen ihnen zu, nicht eine Verſchmelzung ihres Weſens, denn dadurch würde jeder Unterſchied verſchwinden, ſondern eine freigewollte, geiſtige, perſönliche Verbindung, und damit entſpricht er den Forderungen des religiöſen Bewußtſeins.

Es gehört übrigens eine große Blindheit der Geſchichte gegenüber dazu, zu behaupten, der Theismus ſei mit den Bedingungen einer wahren Religioſität nicht vereinbar, wohl aber der Monismus. Eine mehrtauſendjährige Vergangenheit zeugt von der religiöſen Kraft des Theismus; im Glauben an den einen perſönlichen Gott hat die Religion und die Sittlichkeit überall auf das herrlichſte ſich entfalten können. Der Pantheismus muß noch erſt beweiſen, daß er überhaupt imſtande iſt, eine Menſchheitsreligion zu werden. Als graue Theorie mag er wohl in den Köpfen einiger Gelehrten ſein Daſein friſten, die Welt der Wirklichkeit, die Menſchheit mit ihren realen Bedürfniſſen hat mit ihm nie etwas anzufangen gewußt. Man führe uns nicht den Buddhismus an; auch dieſer konnte nur Volksreligion werden, nachdem er polytheiſtiſch wurde.[1])

Eine moniſtiſche Religion müßte folgeſtreng, wie es ja in der Tat die Zukunftsreligion Hartmanns tut, alles ſpezifiſch Religiöſe: Gebet, Kultus, Gottesliebe, Hoffnung, Reue, Buße, Sündenvergebung, Opfer und Sakrament verwerfen; denn das alles hat ja im Pantheismus keinen Sinn. Eine ſolche Religion aber iſt unmöglich, wenigſtens als Volksreligion, als Weltmacht.[2])

[1]) Vergl. Hackmann, Der ſüdl. Buddhismus. Halle a. d. Saale 1905. S. 76.

[2]) Der Pantheismus deutet gern hin auf die Myſtik, der ſchönſten Blüte der Religion, und nimmt ſie für ſich in Anſpruch. Dazu hat er aber kein Recht. Die Myſtik mag eine ſtarke pantheiſtiſche Neigung haben – „allein nur, um Geſchöpf und Welt mit Gott zur Einheit zu verſchmelzen, nicht aber, um der Gottheit die bewußte und teilnehmende Perſönlichkeit abzuſprechen“. Schell, Gott und Geiſt, I., S. 43.

2. Erlöſung und Monismus.

Wie nach der Anſicht Hartmanns die Religion den Monismus fordere, ſo fordere ihn ganz beſonders die Erlöſung. „Der ganzen unendlichen Weite dieſes Unterſchiedes (von Gott und Menſch) gegenüber hält das religiöſe Bewußtſein um ſo brünſtiger an der realen, nicht bloß vorgeſtellten oder von der Zukunft erhofften Einheit von Gott und Menſch feſt; denn ohne dieſe Einheit gibt es ſo wenig ein wahrhaftes religiöſes Verhältnis und eine wahrhafte Erlöſung wie ohne den Unterſchied. Wie der Unterſchied die Vorausſetzung der Erlöſungsbedürftigkeit iſt, ſo die Einheit die Vorausſetzung der Erlöſungsfähigkeit; ohne Unterſchied iſt alle Erlöſung überflüſſig, ohne Einheit iſt ſie unmöglich.“ [1]) Die Weſensidentität von Gott und Menſch iſt alſo die metaphyſiſche Vorbedingung der Erlösbarkeit der Welt. Gottes Gnade bewirkt die Erlöſung; aber dieſe Gnade könnte nicht wirkſam werden, wenn nicht die ontologiſche Einheit zwiſchen Gott und Menſch beſtände. Die Weſenseinheit macht es möglich, daß die Gnade, dieſes erlöſende Moment, zugleich göttliche und menſchliche Funktion iſt, und daß demnach die Erlöſung durch Gott zugleich eine Selbſterlöſung des Menſchen iſt.

Hartmanns Abſicht in der Religionsphiloſophie geht dahin, neben der Autonomie auf ſittlichem Gebiete eine Autoſoterie auf religiöſem durchzuführen. Nun iſt Autoſoterie, Selbſterlöſung, im extremen Sinne des Wortes ein Widerſpruch, eine contradictio in adjecto, gerade ſo wie Autonomie im extremen Sinne. Niemand kann, wie Münchhauſen, ſich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen. Das gibt auch Hartmann ohne weiteres zu.[2]) Der natürliche Menſch kann ſich nicht ſelbſt erlöſen; er kann nur durch eine ſupranaturale Macht — Gnade, unbewußte Weltvernunft, immanenten Gott — erlöſt werden. Weil aber die ſupranaturale Macht doch im Grunde eines Weſens iſt mit dem natürlichen Menſchen, ſo kann dieſe Erlöſung

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 230.

[2]) Hartmann, Philoſophie des Unbewußten. I. Bd. S. XXVI; Religion des Geiſtes. S. 86.

Selbſterlöſung oder Autoſoterie genannt werden. Wir erheben hiergegen folgende Einwände:

1. Durch den Monismus wird die Erlöſungsnot in Gott ſelbſt hineingetragen und dadurch die Erlöſung unmöglich gemacht.

2. Durch den Monismus wird die Verantwortlichkeit des Menſchen aufgehoben und die Schuld illuſoriſch gemacht. Dadurch wird die Erlöſung überflüſſig.

ad 1: Hartmann behauptet, der konkrete Monismus begründe bei aller Weſensidentität von Gott und Menſch doch einen realen Unterſchied zwiſchen ihnen. Wir haben bereits im vorigen Kapitel geſehen, daß das nicht der Fall iſt. Für ihn gibt es wie nur ein Subjekt, ſo auch nur eine Subſtanz. Alle Konflikte und alle Not im Menſchen ſind eo ipso auch in Gott. Damit iſt alles, wovon der Menſch erlöſt werden will, Übel und Schuld, in Gott ſelbſt. Hartmann lehrt dies ausdrücklich, wenn er von der Unſeligkeit Gottes redet. „Gott beſitzt ſeine Selbſtgenügſamkeit nur ſo lange, als der zur Schöpfung treibende Wille im potenziellen Zuſtand latent bleibt; ebenſo lange kann alſo auch nur der abſolute Friede in ihm dauern. Mit der Erhebung des Schöpferwillens tritt das transzendente (ſowohl vorweltliche als auch außerweltliche) Ungenüge an die Stelle der Selbſtgenügſamkeit.“ [1]) Um von dieſem transzendenten Leid loszukommen, ſtürzt ſich das Abſolute in die Welt und nimmt zu ſeinem transzendenten Leid noch hinzu das immanente Leid, d. h. alle Not und alle Schuld der Welt.

Es iſt alſo unzweifelhaft, daß das Hartmannſche Abſolute ſelbſt alles Leid und alle Schuld, nicht nur das in der Welt, ſondern auch noch ein unermeßlich größeres, vor- und außerweltliches in ſeinem Inneren, in ſeinem Weſen trägt. Und nun fragt es ſich: kann das religiöſe Bewußtſein, das Erlöſung von Gott erhofft, ſich mit einem ſolchen Gotte zufrieden geben? Ganz abgeſehen von dem unmöglichen Gottesbegriff, iſt ein Gott, der ſelbſt erlöſungsbedürftig iſt, fähig, Erlöſung zu bringen?

[1]) Hartmann, Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus. S. 315.

Wie darf das religiöſe Gemüt eine Überwindung aller Gegenſätze und Unvollkommenheiten, aller Schwachheiten und Notſtände erwarten, wenn Gott ſelbſt davon getroffen iſt, wenn das Abſolute, von dem allein die Erlöſung zu erwarten iſt, ſelbſt in der Erlöſungsnot ſchmachtet? Der moniſtiſche Gott trägt den Widerſpruch in ſich ſelbſt, wütet gegen ſich ſelbſt, gebiert den Tod und den Selbſtmord aus ſich ſelbſt: wie ſoll er aus ſich zum Frieden und zur Vollkommenheit gelangen? Wie ſoll aus dem Widerſpruch durch eigene Kraft die Einheit hervorwachſen? Wie ſoll aus dem abſoluten Ungenügen der vollkommene Friede, wie aus dem Tod durch eigene Kraft das Leben entſtehen? Wenn der Erlöſer ſelbſt todeswund darniederliegt, wer ſoll dann noch erlöſen?

Es iſt ganz erklärlich, daß jede moniſtiſche Erlöſungslehre im Peſſimismus endet. Das ſehen wir am Buddhismus, das ſehen wir auch bei Hartmann. Nur meint Hartmann, eine Hoffnung retten zu können, die Hoffnung auf den Frieden der Vernichtung, die Hoffnung auf Befreiung von dem Daſein überhaupt. Aber ſelbſt zu dieſer Hoffnung hat er kein Recht, und Bahnſen hat den Vorzug größerer Konſequenz, wenn er vom Standpunkt des Monismus aus Hartmanns Hoffnung auf Erlöſung vom Daſein als das vierte Stadium der eudämoniſtiſchen Illuſion bezeichnet.[1])

Wer überzeugt iſt, daß die Forderungen des religiöſen Bewußtſeins berechtigt ſind und dazu da ſind, daß ſie erfüllt werden, der wird aus religiöſen Gründen den Monismus auf das entſchiedenſte verwerfen müſſen, weil dieſer jeder Erlöſungshoffnung den Boden entzieht. Nur „der Dualismus zwiſchen dem Gott-Heiland und der erlöſungsbedürftigen Welt, zwiſchen dem heiligen Erlöſungsverdienſt und der unheiligen, in Sündenſchuld verſtrickten Welt“[2]) wird dem

[1]) Plümacher, Der Peſſimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 2. Aufl. Heidelberg 1888. S. 344. Bahnſens Peſſimismus iſt ein abſoluter: „Das logiſch Unmögliche iſt das Wirkliche, und das logiſch Notwendige iſt das real Unmögliche.“

[2]) Schell, Gott und Geiſt, I, Paderborn 1895. S. 358.

religiöſen Bedürfnis der Seele gerecht werden. Aber dieſer Dualismus iſt kein feindlicher Gegenſatz zweier Dinge, die nicht zuſammenkommen können; er iſt vielmehr nichts anderes als ein Dualismus von Not und der dazu gehörigen Hilfe, von Schwäche und der ſie aufhebenden Kraft, von Leid und Kampf und dem ſie krönenden Siege, von Schuld und der ſie verzeihenden und tilgenden Liebe, ein Dualismus, der gerade die Möglichkeit einer wirklichen Verſöhnung der Welt mit Gott, die Möglichkeit der Menſchheitserhebung aus der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit, der Auferſtehung zu wahrer Heiligkeit und Seligkeit begründet. „Man kann mit dem Pantheismus und modernen Buddhismus dieſen Dualismus als Heterosoterismus verwerfen: — aber nur um den Preis des Verzichtes auf eine wirkliche und poſitive Erlöſung und Erhebung des Geſchöpfes in ein höheres Leben in und mit Gott.“[1]) Die Selbſterlöſung kann nur zum Verzicht auf jede höhere Hoffnung und Vollendung führen; ſie kann höchſtens ausreichen, in dieſem oder jenem die Illuſion einer idealen Erlöſung vom Gefühl des Leides und der Schuld zu erwecken.

ad 2: Durch den Monismus wird die Verantwortlichkeit des Menſchen aufgehoben und die Schuld illuſoriſch gemacht, und damit verliert die Erlöſung ihren Hauptzweck. — Der Hartmannſche Monismus iſt Fatalismus, weil er abſoluter Determinismus iſt.

Eine frühere, naivere Auffaſſung ſah in der Willensfreiheit des Menſchen die Fähigkeit, ſich grundlos ſo oder ſo zu entſcheiden. Das war der extreme Indeterminismus. Von ihm ſagt Hartmann: „Von einer grundloſen Willensentſcheidung vermag der Menſch ſich keine Rechenſchaft zu geben, er ſteht verſtändnislos vor der grundloſen Tatſache; denn das Grundloſe iſt zugleich das ſchlechthin Irrationelle, und das Irrationelle iſt das Sinnloſe. Der Menſch kann nach der indeterminiſtiſchen Theorie nicht ſagen, warum ſein Wille ſich ſo oder ſo entſchieden habe ... Die grundloſen, unverſtändlichen, unberechenbaren, unbeſtändigen Entſcheidungen des indeterminiſtiſch freien

[1]) Schell, Gott und Geiſt, I, S. 358.

Willens ſchweben wie das Damoklesſchwert einer ihm fremden, ſchlechthin irrationellen Macht über ihm, von der er nicht einmal weiß, wann ſie eingreifen wird, geſchweige denn wie; für die Entſcheidung eines ſolchen abſtrakten, mit ſeinem Individualcharakter in keiner weſentlichen Beziehung ſtehenden Prinzips, kann der Menſch unmöglich die Verantwortlichkeit tragen.“ [1])

Damit hat Hartmann recht; aber er hat unrecht, wenn er behauptet, das ſei die Auffaſſung des Theismus.

Eine beſſere Beobachtung der menſchlichen Geiſtestätigkeit hat uns erkennen laſſen, daß der Menſch ſtets determiniert iſt in ſeinen Handlungen, d. h. ſtets Motiven folgt, entweder den naturhaften oder den höheren, idealen, und daß ſeine Freiheit darin beſteht, daß er ſich durch Vorhalten der höheren Motive der Naturgewalt der niederen entziehen und ſich ſo ſelbſttätig für das Gute beſtimmen kann. Willensfreiheit heißt alſo ſo viel wie Selbſtbeſtimmung durch innere Einſicht. Ich handle frei, wenn ich mich ſelbſt determiniere durch Motive, die ich mir *ſelbſttätig* vorhalte, alſo weder durch äußeren, naturhaften Zwang, noch durch innere pſychologiſche Nötigung beſtimmt, allein angehalten durch das Gefühl der Verpflichtung dem Guten gegenüber.[2])

In dieſer Auffaſſung der Willensfreiheit bleibt die Selbſttätigkeit des Menſchen und damit ſeine Verantwortlichkeit gewahrt. Die Selbſttätigkeit bezieht ſich dann nicht mehr auf die Handlungen direkt, ſondern auf die Heranziehung der Motive. Die Handlung iſt ſtets die Reſultante der Motive; die Motive aber beſtimme ich.

Die Hartmannſche Auffaſſung des Determinismus dagegen vernichtet die Selbſttätigkeit des Menſchen völlig. Wie wir oben geſehen haben, erklärt er die Meinung, der Menſch könne aus ſich ſelbſt heraus freitätig Motive heranziehen und andere zurückſtellen, für eine Selbſttäuſchung. „Daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 200 und 201.

[2]) Vergl. Cathrein S. J., Moralphiloſophie, I. 4. Aufl. Freiburg 1904. S. 30 ff.

ich genau in dem Zuſtande war, wie ich damals war, das iſt allerdings ein Irrtum, der den Indeterminismus zur Folge haben muß; aber daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich damals in dem Zuſtande geweſen wäre, in dem ich jetzt bin, das iſt eine Wahrheit, welche genügt, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen." Damit wird jegliche Selbſtdetermination im aktiven Sinne verneint, und es bleibt nur noch übrig ein abſolutes Determiniertſein. Da gibt es auch kein „Auch anders handeln können", wie Hartmann ſelbſt es als Vorausſetzung für die Verantwortlichkeit fordert,[1]) da gibt es nur noch ein Handeln müſſen. „Verantwortlichkeit ſetzt Selbſtbeſtimmung durch Motive voraus."[2]) Das iſt richtig: Selbſtbeſtimmung. Die aber läßt die Hartmannſche Philoſophie nicht zu, ſondern nur ein völliges Beſtimmtwerden.[3])

Damit wird das Böſe zum „Schickſalsſchluß", dem nicht zu entrinnen iſt, ein unabwendliches, wenigſtens durch den Menſchen unabwendliches Fatum. Der Menſch mag das Böſe als ein Übel für ſich empfinden und als Hindernis für die teleologiſche Weltentwicklung beklagen, aber er kann es nicht mehr als eine Schuld empfinden, für die er verantwortlich wäre.

Hartmann geſteht ſelbſt zu, wenn auch ungern, daß die Schuld im eigentlichen Sinne eine Illuſion iſt, meint aber, es bleibe dabei immer noch ſo viel übrig, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen. Er redet alſo ſelbſt nicht mehr von Schuld, wenigſtens nicht angeſichts der entgegengehaltenen Frage, ſondern nur noch vom Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld. Es iſt klar, daß ein ſolches Gefühl, das auf einer Täuſchung beruht, kein Exiſtenzrecht hat und ignoriert und bekämpft werden muß, zumal von einem Philoſophen, der ſich ſonſt ſo ſehr in der Rolle des Illuſionentöters gefällt.

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 200.

[2]) Ebenda, S. 201.

[3]) Vergl. Houſton Stewart Chamberlain, Immanuel Kant München 1905. S. 709.

Das Syſtem der Hartmannſchen Religionsphiloſophie läßt keinen Raum weder für Verantwortlichkeit, noch für Schuld; es vertritt den kraſſeſten Fatalismus. „Hiergegen", ſo ſchreibt Hartmann ſelbſt, „lehnt ſich aber das religiöſe Bewußtſein mit Recht auf; denn ihm liegt alles daran, die Erlöſung nicht bloß als eine Erlöſung vom Übel, ſondern auch als eine ſolche von der Schuld feſtzuhalten." [1]) Damit hat Hartmann das Urteil über ſein eigenes Syſtem geſprochen.

Der Monismus, nicht bloß der Hartmannſche, iſt unfähig, als Grundlage einer Erlöſungsreligion zu dienen. Der Unterſchied, den der Monismus beſtehen läßt zwiſchen Gott und Menſch, läßt keine Erlöſungsbedürftigkeit zu; denn es iſt gar kein Unterſchied; die Einheit, die der Monismus behauptet zwiſchen Gott und Menſch, läßt keine Erlöſungsfähigkeit zu; denn ſie trägt die Erlöſungsnot in Gott ſelbſt, und iſt Gott ſelbſt getroffen von Schuld und Übel, wer ſoll dann noch erlöſen?

Es kann alſo nur noch der Theismus als Grundlage einer wirklichen Erlöſungsreligion in Betracht kommen.

Gegen den Theismus aber erhebt Hartmann den Vorwurf einer minderwertigen und unmöglichen Heteroſoterie, welche zugleich magiſche Vergewaltigung und ſittliche Herabwürdigung des menſchlichen Geiſtes ſein ſoll.

Heteroſoterie oder Erlöſung durch etwas dem Menſchen Fremdes ſieht Hartmann

1. in der Gnadenwirkſamkeit des Theismus; Gott ſtehe dem Menſchen als getrennte Perſönlichkeit gegenüber; daher müſſe auch ſeine Funktion, die Gnade, ſtets dem Menſchen fremd bleiben; die Wirkſamkeit der Gnade könne dann nur gedacht werden als äußere Vergewaltigung des menſchlichen Geiſtes;

2. in der Erlöſungstat Chriſti; ſie ſei Erlöſung durch einen Fremden, an der der Menſch gar keinen Anteil habe; er bleibe dabei ganz paſſiv und daher ohne ſittliches Verdienſt;

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 199.

3. in der fakramentellen Gnadenvermittelung durch die Kirche; das fei nichts als ein „magifcher Hokuspokus.“ [1])

In allen drei Fällen ift der Grundgedanke Hartmanns folgender: Soll die Gnade — das erlöfende Moment — nicht etwas dem Menfchen Fremdes bleiben, fondern in feine Natur und Wirkfamkeit eingehen, fo muß fie fo gedacht werden, daß fie zugleich göttliche und menfchliche Funktion fein kann. Das ift fie aber nur, wenn Gott eines Wefens mit dem Menfchen ift. Ift Gott in ein befonderes Bewußtfein eingefchloffen, fo ift es unmöglich, daß feine Gnadentätigkeit diefes Bewußtfein verlaffe und in das Bewußtfein des Menfchen eingehe. Deshalb werde die Gnadenwirkfamkeit im Theismus zur unfittlichen Vergewaltigung und Herabwürdigung des menfchlichen Geiftes.

Was den Vorwurf der Magie im Theismus anlangt, fo verweifen wir auf das oben Gefagte. Es ift ein Irrtum, wenn Hartmann behauptet, der bewußte, perfönliche Gott könne nicht immanent fein; er ift der Schöpfer der Welt, darauf beruht feine Transzendenz, aber auch feine Immanenz. Es ift ferner ein Irrtum, wenn Hartmann behauptet, ein Geift könne auf den andern nur auf Grund der Wefensidentität einwirken. Nein, nicht auf Grund der Wefensidentität, fondern auf Grund der Perfönlichkeit.

Hier erübrigt uns nur, den zweiten Vorwurf zu entkräften: die Heterofoterie fei unfittlich und des Geiftes nicht würdig, weil fie ihn zur völligen Paffivität, zur bloßen Rezeptivität verurteile; fie biete dem Menfchen die Gnade der Erlöfung von einem ihm wefensfremden Gotte fix und fertig dar und dispenfiere ihn fo vom Allerwichtigften, vom geiftigen Ringen um die Güter der Erlöfung, um Wahrheit und Sittlichkeit.

Wenn das wirklich der Fall wäre, wenn die Erlöfung durch Gott eine folche Heterofoterie wäre, dann allerdings wären Hartmanns Vorwürfe berechtigt, und wir

[1]) Vergl. Kneib, Die Jenfeitsmoral. S. 70 ff.

müßten die chriſtliche Erlöſungs- und Gnadenlehre als des Menſchengeiſtes unwürdig verwerfen.[1])

Allein das iſt nicht der Fall. Die Tätigkeit Gottes im Menſchen iſt nicht ſo zu denken, daß ſie die Tätigkeit des Menſchen ausſchaltet. Gott als Schöpfer des Menſchen hat ihm ja alle ſeine Fähigkeiten und Kräfte ſelbſt eingepflanzt, und ſeine Abſicht kann nur die ſein, daß ſie ſich entwickeln, entſprechend ihrer Eigenart. Wird denn nun ſeine Beeinfluſſung ſo ſein, daß die gegebenen Anlagen verkümmern müſſen? Wie die Sonne die Eigenart der Pflanze nicht vernichtet, ſondern weckt und zur vollen Entfaltung lockt, ſo tut es auch Gottes Gnade mit den natürlichen und übernatürlichen Anlagen des Menſchen. „Dieſer Gnadenbeiſtand Gottes iſt nicht dem Menſchen etwas äußerlich Aufgedrängtes; er vergewaltigt nicht die ſittliche Natur des Menſchen. Der Schöpfer iſt kein Feind der geſchöpflichen Selbſtändigkeit und perſönlichen Würde; er begründet und ſchützt und fördert ſie". „Deshalb empfindet die Seele die Wirkung dieſer Gnadenhilfe Gottes in ſich als Steigerung und Erhöhung der eigenen Kräfte und Anlagen."[2])

Gottes Tätigkeit iſt kein Hindernis für die freie Selbſttätigkeit des Menſchen; denn er wirkt nicht von außen her, ſondern von innen heraus, secundum naturam, d. h. indem er die Fähigkeiten des Menſchen anregt und ſteigert und zur höchſten Entfaltung bringt.

Wird etwa unſer Geiſt zur Untätigkeit verurteilt, wenn ein großer Denker und Lehrer an uns herantritt und ſeine Erkenntniſſe unſerem Geiſte mitteilt?[3]) Gott iſt die

[1]) Vergl. Strehler, Der theonome und theocentriſche Charakter des kath. Sittlichkeitsideals. Breslau 1907. S. 20.

[2]) Ebenda, S. 69.
Vergl. ferner: Mausbach, Die katholiſche Moral, S. 145.
Ferner: Gutberlet, Ethik und Religion. Münſter 1892. S. 365 u. 68.

[3]) Schell, Religion und Offenbarung. II. Aufl. Paderborn 1902. S. 450. „Wenn eine große und reiche Perſönlichkeit in unſere Lebensgemeinſchaft eintritt, ſo iſt dies Glück und Genuß; aber eben deshalb, weil mit ihr die Gedankenwelt des Wahren und die Aufgaben der geiſtigen Vollkommenheit unmittelbarer und wirkungs-

Wahrheit und die Vollkommenheit, diese aber ist unserem Geiste nicht fremd. Auch wenn sie als persönliche Macht uns gegenübertritt, so bedeutet das, daß sie nicht bloß aufgenommen werden, sondern auch selbst sich mitteilen kann.

Ob die Anregung und Mitwirkung Gottes sich im Rahmen der natürlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse des Menschen hält, oder ob sie — als Gnade im eigentlichen Sinne — in übernatürlicher Weise — entsprechend unserem übernatürlichen Endziel — das Geistesleben befruchtet und erhöht, — immer ist diese Berührung der Seele mit Gott, diese Durchdringung des geschöpflichen Lebens mit göttlichen Kräften nicht eine Vergewaltigung der menschlichen Natur, sondern ihre innerliche Befruchtung, Erleuchtung, Heilung und Erhebung.

Je größer also der Einfluß Gottes, desto größer auch unsere Selbsttätigkeit; je größer die Gnade, desto höher auch die Pflicht unserer Mitwirkung! Die absolute Aktivität Gottes und die Freiheit des Menschen sind keine Gegensätze, man muß nur die Freiheit recht verstehen. Die Freiheit ist nichts anderes als die Kraft zur Vollkommenheit; die absolute Aktivität Gottes ist der ewige, selige Vollzug derselben. Beide liegen in derselben Richtung. Wenn also Gott wirkt, so geschieht das stets im Sinne und in der Richtung der menschlichen Freiheit.

Es liegt Gott nicht nur daran, daß der Mensch die Vollkommenheit besitze, sondern auch wie er sie besitze. Der Mensch soll die höchsten Güter in der höchsten Form

voller an uns herantreten und die geistigen Kraftquellen in uns erschließen. Die Jüngerschaft eines Sokrates, eines Plato, eines Aristoteles, eines Buddha, oder gar des einen Meisters, Jesus, war gewiß eine sehr anspruchsvolle Herausforderung der geistigen Fähigkeiten und der inneren Arbeitskraft: wie tief und gewaltig wird erst die Seele in allen ihren Anlagen zum tätigen Denk- und Willensleben erregt und entzündet, wenn Gott selbst ihr als Lebensinhalt unmittelbar nahe tritt, um von ihr denkend und wollend ergriffen und verarbeitet zu werden? „Wer mich findet", spricht die Weisheit, „findet das Leben und schöpft Heil vom Herrn." Prov. 8. „Wer mich genießt, hungert immerfort (nach mir); wer mich trinkt, dürstet unaufhörlich (nach meiner Gemeinschaft)." Sir. 24. Sap. 6–9."

beſitzen, d. h. in Freiheit durch Betätigung der eigenen Kraft mit eigenem Verdienſt gewinnen.

Alle Angriffe auf die Heteroſoterie beweiſen nur ſoviel, daß die Heilsgnade dem Menſchen nicht von außen aufgezwungen, ſondern von ihm innerlich mit Freiheit angenommen werden müſſe. Das iſt das Berechtigte an der Autoſoterie, und das hat die chriſtliche Erlöſungslehre ſtets gefordert.

Wie der Menſchengeiſt das Geſetz vorfindet, ſo findet er auch die Erlöſungsgnade vor; ihm bleibt nur übrig die ſelbſttätige Aneignung: das iſt des Menſchen Autonomie und Autoſoterie.

Wir nennen unſere chriſtliche Erlöſungslehre Theoſoterie, Erlöſung durch Gott. Sie iſt keine Heteroſoterie im minderwertigen Sinne des moniſtiſchen Angriffes; ſie iſt auch keine Autoſoterie, wie der Monismus ſie trotz ihrer Unmöglichkeit fordert; ſie vereinigt vielmehr die Vorzüge der Hetero- und der Autoſoterie, indem ſie beider Mängel ausſchließt.

3. Religion und Peſſimismus.

Der eine Grundpfeiler der Hartmannſchen Religionsphiloſophie iſt der Monismus, der andere der Peſſimismus.

Der Hartmannſche Peſſimismus iſt kein allſeitiger, abſoluter; er iſt nur abſolut in eudämonologiſcher Hinſicht; in teleologiſcher Hinſicht dagegen geſtattet er einen gewiſſen Optimismus. „Die Welt iſt die beſte von allen möglichen Welten; aber ſie iſt ſchlechter als keine.“ Das iſt die ſchon oben in der Einleitung betonte Formel, die ſowohl Hartmanns teleologiſchen Optimismus, wie ſeinen eudämonologiſchen Peſſimismus ausdrückt. Die Welt wäre beſſer nicht; da ſie aber einmal iſt, kann man vielen Dingen in ihr einen relativen Wert zuſprechen (z. B. Leid, Sittlichkeit, Teleologie). „Wenn ich mir einen Splitter ins Fleiſch ſtoße, den ich nicht herausziehen kann und die medicatrix natura hilft mir, indem ſie durch Eiterung den Splitter ausſtößt, ſo mag ich das alles als teleologiſch und vernünftig und gut erkennen. Aber

deshalb habe ich die Schmerzen doch und wünſche den ganzen Vorgang als nicht ſeiend. Es wäre beſſer nicht.“ [1])

Hartmanns Peſſimismus beſteht in der Lehre, daß ein poſitives Glück überhaupt nicht möglich ſei. Sein Optimismus gipfelt in der Hoffnung, daß die immanente Weltteleologie zur Erlöſung vom Daſein führe.

Wir wollen nun hierbei nicht die ganze Frage des Peſſimismus aufrollen, vielmehr uns darauf beſchränken, ſein Verhältnis zur Religion, insbeſondere zur Erlöſungshoffnung, aufzudecken.

Hartmann behauptet, die Erfahrung wie die metaphyſiſche Unterſuchung des Weltdaſeins ergäben die Tatſache, daß die Unluſt des Daſeins die Luſt überſteigt. Zugleich ſtelle ſich dieſer Satz, der für die theoretiſche Weltanſicht das Ergebnis umſtändlicher Induktionsreihen ſei, für das religiöſe Bewußtſein ebenſo wie für das ſittliche als ſelbſtverſtändliches Poſtulat dar. „Wenn das Leben bei geſchickter Handhabung überwiegende Luſt lieferte, wenn es alſo eine Luſt wäre zu leben, ſo erſchiene es dem natürlichen Menſchen als bare Grillenfängerei, nach Sittlichkeit, ſtatt nach Genuß, nach Tugend, ſtatt nach Glückſeligkeit zu ſtreben . . . . Somit würde mit Aufhebung des überwiegenden Leides im Menſchenleben die unerläßliche Vorausſetzung des religiöſen Verhältniſſes, die Erlöſungsbedürftigkeit, wegfallen.“ [2]) Deshalb, ſo ſchließt Hartmann, muß das überwiegende Leid für die ganze Dauer des religiöſen Bewußtſeins poſtuliert werden.

Dieſe Sätze enthalten eine Reihe von Irrtümern; der hauptſächlichſte iſt der, daß Religion gleich geſetzt wird mit dem Verlangen nach Erlöſung von Schuld und Übel. Jede Religion iſt nach Hartmann nichts anderes als Erlöſungsreligion. Damit aber wird der Begriff Religion viel zu eng gefaßt.

Das Übel und die Schuld ſind von großer Bedeutung für die Religion [3]); aber die notwendige Vorausſetzung

[1]) Plümacher, Der Peſſimismus in Vergangenheit und Gegenwart. S. 330.

[2]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 184.

[3]) Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I[4], S. 222 ff.

der Religion ſind ſie nicht. Wir geben Hartmann recht, wenn er von dem Leide als von einer ſegensreichen, providentiellen Einrichtung Gottes ſpricht,[1]) welche dem Menſchen im Kampfe mit der ſündhaften Welt zum wertvollen Hilfsmittel wird, religiös und ſittlich ſich zu betätigen; aber auch das iſt es nur, ſoweit das religiöſe Bewußtſein ſchon entwickelt iſt; anderenfalls würde es eher zum Hindernis als zur Förderung der religiös-ſittlichen Betätigung werden.

Religion und Sittlichkeit haben eine andere Quelle: ſie ſind gegeben mit der Tatſache, daß es einen Gott gibt und einen für Gott angelegten Geiſt. Ob es in der Welt überwiegend Luſt oder Leid gibt, das iſt zunächſt für die Religion und die Sittlichkeit ganz nebenſächlich. Religion und Sittlichkeit können und ſollen beſtehen im Leid wie in der Freude.[2]) Religion iſt die bewußte Hinwendung des Menſchen zu Gott, dem Urſprung und Zielgut des Geiſtes. Gott iſt das Wahre, das Gute, das Schöne; der Menſchengeiſt iſt Verſtand, Wille, Gemüt, d. h. Anlage und Bedürfnis nach dem Wahren, dem Guten, dem Schönen. In religiöſe Verbindung mit Gott treten heißt nichts anderes als: Gott die höchſte Wahrheit ſuchen und finden, Gott das höchſte Gut erſtreben und erreichen, Gott die ſeligmachende Schönheit erſehnen und erlangen; Religion haben heißt Glauben, Lieben, Hoffen.[3]) Was haben alle dieſe Dinge mit der leidvollen Beſchaffenheit der Welt zu tun?

[1]) Hartmann, Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus. 2. Aufl. S. 327, 348, 356.

[2]) Schell, Apologie des Chriſtentums. I. Bd. Paderborn 1902. S. 20. „Die Geburtsſtätte der Religion iſt der Geiſt und die glückliche Notwendigkeit, an Vernunft und Vollkommenheit zu glauben, die fortſchreitende Vollendung der tatſächlichen Zuſtände und des gegebenen Daſeins im einzelnen und ganzen zu hoffen und zu erſtreben. Der eigentliche Quell und Urſprung der Religion iſt das wahrhaft edle und geiſtige, himmelwärts drängende Verlangen, den wahren Grund und Zweck alles Daſeins zu erkennen, dieſe Erkenntnis in geeigneter Weiſe zur Vorſtellung und Darſtellung, zur vollen Überzeugung und Anerkennung zu bringen, ſowie die Güter und Kräfte eines wahrhaft vollkommenen Lebens und Weltzuſtandes zu gewinnen.“

[3]) J. M. Sailer, Grundlehren der Religion. München 1805. S. 20.

Aus dem Glauben, der Liebe, der Hoffnung gehen hervor als notwendige und naturgemäße Äußerungen derſelben: die Anbetung, das Vertrauen, die Dankbarkeit, die Hingebung und die Freude an Gott, und weiter: das Gebet, der Kultus mit ſeinen ſinnvollen Zeichen und ſeiner anregenden Vielgeſtaltigkeit, die treue Beobachtung des göttlichen Geſetzes, der prophetiſche Eifer für Gott und ſein Reich, die apoſtoliſche Liebe, die Caritas und ſchließlich jede wahre Kulturarbeit im Hinblick auf Gott. Das nennen wir Religion, und das alles kann beſtehen, ja beſſer und reicher beſtehen, ohne Leid und Schuld.

Gewiß, ſolange der Menſch in Not und Sünde iſt, wird ſein religiöſes Empfinden und Tun beeinflußt von dieſer Tatſache, und es entſtehen dadurch neue Äußerungen des religiöſen Bewußtſeins: Reue, Buße, Erlöſungsſehnſucht. Religion aber der Erlöſungsſehnſucht gleichzuſetzen, heißt den Tatſachen Gewalt antun.

Übrigens verfällt Hartmann, indem er Religion und Erlöſungsſehnſucht identifiziert, gerade jenem böſen Individual-Eudämonismus, den er ſonſt ſo energiſch als unſittlich bekämpft. Nach ihm iſt ja der Wunſch, von der Unluſt frei zu werden, das einzige und notwendige Motiv zur religiöſen und ſittlichen Betätigung.[1]) Böte das Leben mehr Luſt als Unluſt, ſo läge für den Menſchen keine Veranlaſſung vor, religiös und ſittlich zu handeln.

Daraus entnimmt doch unſeres Erachtens jeder vernünftige Menſch, daß dann Religion und Sittlichkeit für den Menſchen nichts anderes ſind als Mittel, um glücklicher, oder beſſer geſagt, um weniger unglücklich zu werden. Das iſt doch ganz ſicher Eudämonismus und zwar in einer ſo niedrigen, egoiſtiſchen Form, wie ihn der Theismus niemals gelehrt hat. Der religiöſe Menſch bei Hartmann täte das Gute nicht, wenn er dadurch keinen Vorteil gewänne.

Schließlich: warum ſollte er auch nach etwas anderem fragen als nach ſeinem Vorteil und ſeiner Luſt, da ja das Abſolute hierin ihm das ſchönſte Vorbild bietet? Das Abſolute hat nur ein Ziel: ſeine eigene Luſt. Mag ſie auch

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 134.

noch ſo gering und abgeblaßt ſein, tatſächlich handelt das Abſolute eudämoniſtiſch und egoiſtiſch. Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Freiheit, Religion haben alle nur einen relativen vorübergehenden Wert; der letzte und höchſte Wert iſt die Luſt.[1])

Damit verlieren Religion und Sittlichkeit überhaupt ihren ewigen, unvergänglichen Wert und ihre unbedingte Gültigkeit. Der peſſimiſtiſche Monismus bleibt im tiefſten Eudämonismus ſtecken[2]) und hat kein Recht, das Chriſtentum im Namen der Sittlichkeit und der Religion als minderwertigen Eudämonismus zu bekämpfen.

4. Erlöſung und Peſſimismus.

Ein zweiter fundamentaler Irrtum Hartmanns beſteht in der Annahme, daß die Erlöſungshoffnung des Menſchen mit dem eudämonologiſchen Peſſimismus vereinbar ſei. Die einzige Hoffnung, die dieſer Peſſimismus geſtattet, iſt die Befreiung vom individuellen Daſein. Mit dem Tode erliſcht die Perſönlichkeit wie eine Kerze, und damit iſt der Menſch realiter erlöſt von Leid und Schuld. Das Ziel und Ende der Perſönlichkeit iſt die Vernichtung.

Mit dieſem Endergebnis kann nun das religiöſe Bewußtſein ſich nie und nimmer zufrieden geben; denn es verlangt nicht nur die Aufhebung von Leid und Schuld, ſondern auch die Erreichung der höchſten Güter, die Verwirklichung des Vollkommenheitsideals in allen, daß Gott alles in allem werde. Die Befreiung vom ſchuldvollen Daſein iſt ein rein negatives Ziel; das religiöſe Bewußtſein hat poſitive Ziele: Wahrheit, Vollkommenheit, Seligkeit, Heiligkeit, Freiheit, Schönheit, Tatkraft, Leben, mit einem Worte, den Beſitz Gottes in ſeiner Fülle und ſeiner Kraft. Auf dieſes Ziel iſt der Geiſt des Menſchen hingeordnet und aus Gnade dafür berufen. Der Menſch trägt die Anlage und die Verpflichtung für die höchſten geiſtigen Güter in

[1]) Vergl. Hartmann, Philoſophie des Unbewußten, II., S. 394; ferner: Derſelbe, Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus. S. 277 ff.

[2]) Vergl. Schneider, Die göttliche Weltordnung, Paderborn 1900. S. 270.

ſich; deshalb entſpricht ſeiner Natur und Beſtimmung nur eine ſolche Erlöſung, die ihm alles dies bringt. Ein Gott, der den Menſchen ſo geſchaffen und ihm nicht die Möglichkeit gegeben hätte, das zu erreichen, wäre kein weiſer, gütiger Gott, alſo überhaupt kein Gott.

Religion iſt Sehnſucht nach der Vollendung; die Vollendung des menſchlichen Weſens liegt aber nicht in der Vernichtung, ſondern im ſeligen Beſitze des höchſten Gutes. Religion iſt nicht Reſignation, ein geiſtloſes, ſtumpfes Sichſelbſtbeſcheiden, feiger Verzicht, ſondern ſtarkes, tätiges Verlangen nach dem Höchſten.

Religion iſt durch und durch Hoffnung; die Hoffnung aber als göttliche Tugend iſt nicht eine weichliche Begierde, „ein ſelbſtſüchtiges Hinausprojizieren der egoiſtiſchen Inſtinkte“, ſondern die Überwindung alles Naturhaften, alles Selbſtſüchtigen, ein Aufſchwung zum Höchſten; die Hoffnung iſt „die Jugendkraft der Seele“,[1]) die ſtarke Tugend, die zuverſichtliche und tatenfriſche Sehnſucht, die alle Erdenhaftigkeit überwindet und nach den Sternen greift. Religion iſt Hoffnung, die ganz und gar Glaube und Liebe iſt. Wie ſollte ſie ſich abfinden mit dem, was der Peſſimismus ihr bietet?

Die moniſtiſche Erlöſungslehre mit ihrem negativen Endergebnis kann in keiner Weiſe der Sehnſucht des religiöſen Gemütes genügen; ſie kann überhaupt nicht Gegenſtand der Sehnſucht des Menſchen werden.

Wenn Hartmann und die modernen Buddhiſten meinen, die Vernichtung gewähre Ruhe und Frieden, ſo ſtellen ſie ſich unbewußt als weiterexiſtierend vor. Hartmann ſtellt die Vernichtung dar als „einen Schlummer, der den ermüdeten Arbeiter erquickt“; wie ſoll denn der Schlummer ihn erquicken, wenn er gar nicht mehr exiſtiert? Derſelben Täuſchung unterliegt er, wenn er ſchreibt: „Iſt denn abſolute Seligkeit wirklich etwas Beſſeres, Höheres als der abſolute Friede und die abſolute Selbſtgenügſamkeit? Iſt nicht der Gottesfriede ein vornehmerer, edlerer, feinerer Begriff als göttliche Seligkeit? Verhalten ſie ſich nicht wie ein

[1]) Schell, Gott und Geiſt, II, S. 420.

ariſtokratiſches und plebejiſches Feſt und wie die Sabbathſtille der Natur zu den Luſtbarkeiten der Menſchen?“[1]) — Überall wird hier die Vernichtung des Individuums als Erquickung und Erholung von Mühen, als Frieden und Ruhe dargeſtellt. Wenn das einen Sinn hat, müſſen wir doch fragen: für wen? Für das Individuum! Man denkt ſich ſelbſt alſo unbewußt als fortlebend und den Frieden genießend.[2])

Die Vernichtung als Endziel des menſchlichen Strebens widerſpricht der innerſten Natur des Geiſtes. Die Todesfurcht beſtätigt das. Sie iſt nicht bloß, wie Hartmann ſagt, der „teleologiſche Riegel, der dem Selbſtmord aus egoiſtiſchen Gründen von der Natur vorgeſchoben iſt“; in ihr offenbart ſich vielmehr das tiefſte Weſen des menſchlichen Geiſtes. Der Geiſt will leben und ſich entfalten — unendlich, ewig! Der Geiſt iſt da, um zu ſein, und um vollkommen zu ſein. Dahin geht ſein tiefſtes Sehnen und ſeine Hoffnung; dieſer Sehnſucht widerſpricht die moniſtiſche Erlöſung.[3])

Der Geiſt iſt Erkenntniskraft, d. h. er ruft nach Wahrheit, und zwar nach der ganzen, unendlichen Fülle der Wahrheit; er iſt Willenskraft, d. h. er ſtrebt nach Vollkommenheit und Freiheit; er iſt Gemüt, d. h. er will den Frieden und das Glück genießen, und zwar in der höchſten Fülle und in der vollkommenſten Form; er iſt Sinn für Recht und Gerechtigkeit, d. h. er fordert völligen Ausgleich von innerem Wert und äußerem Schickſal, Belohnung des Guten, Beſtrafung des Böſen, ewige Vergeltung.

Das iſt ſein innerſtes und eigenſtes Weſen. Und nun fragen wir, hat auch nur ein Geiſt, ſo lange die Welt ſteht, das hier auf Erden gefunden, wonach es ihn hungert und dürſtet? Der eine mehr, der andere weniger; keiner aber

[1]) Hartmann, Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus. S. 325.

[2]) Schneider, Die göttliche Weltordnung, S. 515, nennt dieſes Nirvana „ein Zwitterding von Sein und Nichtſein, das dem Bedürfniſſe abgelebter und lebensüberdrüſſiger Lebemenſchen entſprechen mag, geſundem Empfinden und Wollen aber nimmer genügt“.

[3]) Vergl. Didio, Die moderne Moral. Freiburg i. B. 1896. S. 84 und 97.

ſo viel, daß er hätte ſagen können: Es iſt genug! Wenn nun die innerſte Stimme der geiſtigen Natur des Menſchen nicht Lug und Trug ſein ſoll — und das wird doch wohl Hartmann ſelbſt nicht annehmen wollen —, wenn wir aus den Anlagen und Bedürfniſſen des Geiſtes auf metaphyſiſche Realitäten ſchließen dürfen — das will ja jede Phänomenologie des Geiſtes —, ſo müſſen wir anerkennen, daß die Tatſachen des religiöſen, wie des ſittlichen Bewußtſeins über dieſes irdiſche Leben hinausweiſen in ein anderes, ewiges, wo die Seele die Vollendung findet, für die ſie geſchaffen iſt. Die Phänomenologie des Bewußtſeins führt beim richtigen Weiterſchließen zur Annahme der perſönlichen Unſterblichkeit.

Wenn Religion das Bedürfnis des Geiſtes nach wahrer, endgültiger und allſeitiger Weſensvollendung im Guten iſt, und zwar ein allgemeines und unaustilgbares, nicht künſtliches und anerzogenes, ſondern mit dem Weſen des menſchlichen Geiſtes notwendig verbundenes und berechtigtes Bedürfnis, ſo kann eine Erlöſung, welche dieſem Bedürfniſſe, dieſer Sehnſucht nicht gerecht wird, nicht die richtige ſein. Wenn der Einzelne mit dem Tode und das Weltganze mit der allgemeinen Vernichtung endet, welches iſt dann das Reſultat? Unzählige Anlagen, die nicht zur Entfaltung und Entwicklung gekommen, unzählige Verdienſte, die keine Anerkennung und keinen Lohn empfangen, und Ideale, die nie verwirklicht worden ſind, alſo ein Ruinenfeld. Sollte das der Sinn der Welt und ihres Laufes ſein? Für uns, die wir in Gott die perſönliche Vernunft, Güte und Allmacht ſehen, iſt ein ſolcher Sinn unannehmbar. Das irdiſche Leben bedarf der Ergänzung durch ein jenſeitiges, ewiges. Die Unſterblichkeit, nicht die Vernichtung, iſt ein Poſtulat des religiöſen Bewußtſeins.

Gegen die Unſterblichkeit im Sinne der ſeligen Vollendung des perſönlichen Geiſtes erhebt aber Hartmann in ſeiner Religion des Geiſtes mehrere Einwände, auf die wir näher eingehen müſſen, weil für uns Erlöſungshoffnung und perſönliche Unſterblichkeit untrennbare Begriffe ſind.

1. Einwand. (Vom Standpunkt der Metaphyſik.) „Wenn die Perſönlichkeit fortbeſteht, dann auch einerſeits der Eigenwille, die Wurzel des Böſen, und der ſtetige Kampf des ſittlichen Willens mit ihm und die ſtetige Gefahr des Unterliegens in dieſem Kampfe; dann auch andrerſeits die Natürlichkeit als unentbehrliche Grundlage der die geiſtige Perſönlichkeit tragenden Individualität, ... und die Übel, welche mit der inneren Natur des Willens . . . verknüpft ſind. Wenn die Perſönlichkeit fortdauert, ſo dauert mit anderen Worten auch das Böſe und das Übel fort . . . .“ [1]) „Wenn das radikal Böſe der Egoismus iſt, ſo iſt die radikale Erlöſung zu ſuchen in dem Hinabſteigen von der phänomenalen Oberfläche des Ich in die ontologiſche Tiefe des wahren Selbſt, welches eben nicht mehr Ich, ſondern der unperſönliche und unbewußte abſolute Geiſt iſt, und in der Erweiterung und Erhebung von den egoiſtiſchen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den univerſellen Zwecken des ihm ſubſiſtierenden abſoluten Weſens.“ [2])

In dieſen Sätzen kommt Hartmanns geheimer Dualismus zum Vorſchein, der Dualismus des kraftloſen Denkens und des blinden, unvernünftigen Wollens.[3]) Indem er im Abſoluten die Perſönlichkeit leugnet, zerſtört er in ihm die Einheit von Denken und Wollen, mag er auch noch ſo oft von einem abſoluten Subjekt reden. Denken und Wollen im Abſoluten ſtehen ſich fremd, ja feindlich gegenüber, ſie gehören nicht von Ewigkeit und mit Notwendigkeit zuſammen, ſondern verdanken ihre Vereinigung einem unglücklichen Zufall. Natürlich kann eine ſolche Vereinigung nur ein ganz unglückliches, nicht feinſollendes Ergebnis zeitigen. Die Idee iſt der Urgrund des Wertvollen, der Wille das Prinzip der Wirklichkeit, d. h. der Vielheit, der Unvollkommenheit, der Zerſplitterung, das individuelle Daſein iſt die Quelle des Egoismus und der Sünde. Die Idee wird demnach durch ihre Verwirklichung

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 235.

[2]) Ebenda, S. 234.

[3]) Didio, Die moderne Moral, S. 81, beſtätigt unſere Anſicht.

verunreinigt und herabgedrückt und entſtellt; die Wirklichkeit kann die Idee nie rein und ganz wiedergeben. Deshalb ſind Idee und Wirklichkeit, Denken und Wollen, Gegenſätze und können nie zur Verſöhnung kommen. Daher die Unſeligkeit des Abſoluten, ſolange es ſich in dem Zuſtande der Aktualität befindet; daher auch die Faſſung der Erlöſung als Befreiung vom individuellen Daſein.

Von dieſem Standpunkt iſt natürlich die perſönliche Unſterblichkeit nichts als die Verewigung der Sünde und muß deshalb vom religiöſen Bewußtſein abgelehnt werden als eine Trübung und Gefährdung der religiös-ſittlichen Ideale. Dieſem Dualismus gegenüber, den bekanntlich Plato ſchon vertrat, und der ſpäter im Gnoſtizismus und Manichäismus ſeine weltgeſchichtliche Vertretung fand, iſt Folgendes zu betonen.

a) Idee und Wirklichkeit, innerer Wert und äußere Darſtellung, Denken und Wollen können letzten Endes nicht im feindlichen Gegenſatz ſtehen; ſonſt hieße es, den Widerſpruch als Ausgangs- und Zielpunkt der Tatſächlichkeit hinſtellen. Alles Denken und Philoſophieren geht aus von der Überzeugung, daß das Erſte und Letzte nicht der Widerſpruch und der feindliche Gegenſatz iſt, ſondern die Einheit und die Harmonie.[1]) Will man die Welttatſache erklären, ſo muß man ihre Gegenſätze und Widerſprüche zurückführen auf ein einziges Grundprinzip, das alle Gegenſätze aufhebt und zur Harmonie vereinigt. Kann oder will man das nicht, ſo ſoll man nicht reden von Welterklärung und ſoll am beſten auf das Philoſophieren überhaupt verzichten. Der Monismus nimmt ja gerade dieſen Grundſatz für ſich in Anſpruch und nennt ſich ſtolz gerade deswegen Monismus; er ſetzt ſich alſo in Widerſpruch zu ſeinem eigenen Grundprinzip, wenn er es nicht fertig bringt, die Weltgegenſätze zu verſöhnen.

Es iſt alſo vom Standpunkt einer vernünftigen Weltbetrachtung von vornherein zu betonen und feſtzuhalten, daß Ideal und Wirklichkeit, Denken und Wollen, dieſe

[1]) Vergl. Schell, Gott und Geiſt. II. Teil. S. 684.

höchſten Formen und tiefſten Wurzeln alles Seins, nicht ſich ausſchließende Gegenſätze ſein können, daß ſie vielmehr zuſammengehörend und ſich gegenſeitig ergänzend, gleich notwendig und einander ebenbürtig ſein müſſen. Sonſt ſtünde die Idee mit ſich ſelbſt im Widerſpruch; denn die verwirklichte Idee wäre die Aufhebung der Idee.

Es iſt ein folgenſchwerer Irrtum, wenn Hartmann im individuellen Willen als ſolchen das Prinzip des Egoismus und der Sünde ſieht. Der Wille iſt vielmehr gerade die Fähigkeit, aus reinſter, uneigennützigſter Wertſchätzung des Guten wirkſam zu werden. Inſofern er endlich und beſchränkt iſt durch die natürliche Unvollkommenheit, beſonders inſofern er verſtrickt iſt mit dem Triebleben des Menſchen, kann er von der Vollkommenheit abfallen und ſündigen. Der blinde Naturtrieb iſt die Quelle des Egoismus, nicht aber der Wille. Hartmann verwechſelt das. Der Grund für ſeinen Irrtum liegt darin, daß er aus Liebe zu ſeinem Unbewußten in jedem Trieb und Drang des tieriſchen Lebens unbewußten Willen ſieht.

Demgegenüber halten wir feſt, daß Idee und Wille gleich ewig und gleich göttlich ſind. Die Idee iſt die inhaltliche Fülle, der Wille die verwirklichende Kraft der Vollkommenheit. Eins fordert das andere. Die vollkommene Idee oder die Idee der Vollkommenheit verlangt eine vollkommene Wirklichkeit (Gott); die Idee des Unvollkommenen eine ihr entſprechende Wirklichkeit (Weltdinge).[1])

b) Was insbeſondere die Perſönlichkeit anlangt, die Form der geiſtigen Individualität, ſo irrt Hartmann, wenn er in ihr das Prinzip des Böſen und in ihrem Fortleben die Verewigung der Sünde ſieht. Perſönlichkeit iſt vernünftige Individualität und deswegen Anlage und Kraft zur Überwindung des Böſen.

Gerade inſoweit der Menſch nicht Perſönlichkeit iſt, ſondern bloß natürliche Individualität, iſt er beſchränkt und begrenzt von außen her; deshalb kann die natürliche

[1]) Die Verwirklichung der Welt iſt natürlich keine Notwendigkeit für Gott.

Individualität oder das Naturhafte im Menſchen als Quelle des Egoismus und ſomit auch des Böſen angeſehen werden. Inſoweit aber der Menſch Perſönlichkeit iſt, bedeutet er eine Macht, die über dem Naturhaften, dem egoiſtiſchen Triebe ſteht, die die beſchränkte Einzelnatur und ihre Kräfte beſitzt und beherrſcht und in den Dienſt der Vollkommenheit zu ſtellen vermag. Je höher und ausgeprägter die Perſönlichkeit, deſto größer die Fähigkeit, die ſelbſtſüchtigen, blinden Triebe zu beherrſchen und höheren, idealen Zielen unterzuordnen. Die vollkommenſte Perſönlichkeit iſt ganz frei von allem Blind-Triebartigen und Naturhaften; ſie ſchließt alle Unvollkommenheiten der natürlichen Individualität vollſtändig aus und iſt deshalb die vollkommene Überwindung des Egoismus.

Im jenſeitigen Leben bei Gott iſt auch die an ſich unvollkommene menſchliche Perſönlichkeit durch das Licht und die Kraft Gottes zur uneingeſchränkten Macht dem Naturhaften gegenüber geworden, die jede Möglichkeit eines Abfalls von der Vollkommenheit von vornherein ausſchließt.

Hartmann begeht den Fehler, wie zuerſt Wille und Trieb, ſo auch Perſönlichkeit und Individualität zu verwechſeln und die Eigenart der letzteren der erſteren zuzuſchreiben. Die Individualität bedeutet Gebundenſein an die Bedingungen der Natur; Perſönlichkeit bedeutet Freiheit und Kraft zur Vollkommenheit.

Perſönlichkeit und Vollkommenheit ſtehen deshalb nicht im Widerſpruch, vielmehr fordern ſie ſich gegenſeitig. Vollkommenheit, Wahrheit, Heiligkeit, Freiheit, Schönheit haben nur Realität im Geiſte, der Geiſt aber kann nur als Perſönlichkeit gedacht werden. Der Geiſt iſt nicht geiſtig gefaßt, wenn man in ihm das Ich leugnet, das die Vollkommenheit aufnimmt, feſthält und ewig in ihr fortlebt. Folglich fordert die Vollkommenheit die Perſönlichkeit, und die ewige, unvergängliche Macht der Vollkommenheit ſetzt die Unſterblichkeit der perſönlichen Geiſter voraus.

2. Einwand. (Vom Standpunkt der Sittlichkeit.) „Wollte der Menſch über dieſe private Beſeligung hinaus“

(nämlich jene Beseligung, die in der Erkenntnis liegt, daß Gott nicht zürnt, und daß das Übel teleologisch wertvoll ist) „noch eine positive Seligkeit verlangen, so fiele er eben damit von der kaum errungenen Höhe des religiösen Verhältnisses wieder herab in den Eudämonismus des egoistischen Standpunktes . . . ." [1]) Hartmann behauptet also, die Unsterblichkeit in dem Sinne einer ewigen Seligkeit sei nicht Postulat der Religion, sondern der Selbstsucht, bedeute also Rückfall in den Egoismus und sei infolgedessen vom Standpunkt des Sittlichkeitsideals abzulehnen.

a) Wir haben bereits gesehen, daß die Unsterblichkeit gerade von den Idealen des Geistes, auch von denen der Sittlichkeit, gefordert wird. Wenn Recht und Pflicht, Gerechtigkeit und Liebe unbedingte Geltung haben sollen, so muß die Persönlichkeit des Geistes fortbestehen; denn mit der Persönlichkeit stehen und fallen alle Ideale. Wo und wie sollte Tugend und Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe, Edelsinn und Opfermut bestehen, wenn nicht in und durch die persönlichen Geister?

b) Nicht jede Glückseligkeitshoffnung ist Egoismus. Darin besteht ein Hauptirrtum Hartmanns, der in seinen Konsequenzen zum Pessimismus führen muß.

Der Egoismus will trägen, mühelosen Besitz zum weichlichen, sinnlichen Genuß unter Ausschluß anderer. Was das religiöse Gemüt — wenigstens im Christentum — als Glück im Jenseits erhofft und erstrebt, hat nichts von alledem, ist geradezu das Gegenteil davon.

Zum trägen, mühelosen Besitz eignen sich wohl materielle Güter, nicht geistige. Wer die Wahrheit, die Vollkommenheit, die Schönheit besitzen will, kann es nur durch persönliche Anstrengung und Tätigkeit. Die Aneignung der himmlischen Güter setzt die höchste Aktivität voraus.

Ebensowenig bieten die geistigen Güter, die den Gegenstand des himmlischen Glückes bilden, Veranlassung

[1]) Hartmann, Religion des Geistes. S. 234.

zu niedrigem, weichlichem Genuſſe. Es iſt ein reine, ſtarke Freude, die aus der Beſchäftigung mit der Wahrheit und aus dem Fortſchreiten in der Vollkommenheit quillt, eine Freude, welche die Tatkraft weckt und den Geiſt befruchtet; weichliche Begierde und engherziger Eigennutz findet in ihr keinen Raum.

Endlich iſt es wohl die Eigenart der materiellen Güter, daß ſie durch den Genuß verbraucht und damit anderen entzogen werden, nicht aber der geiſtigen. Dieſe können nur gewinnen, wenn ſie von recht vielen genoſſen werden. Wer ſie für ſich aneignet, entzieht ſie keineswegs den andern, im Gegenteil, er ſchafft dadurch die Möglichkeit, daß auch die andern ſie eher und beſſer aufnehmen; denn der Beſitz und der Genuß geiſtiger Güter fördert den Gemeinſinn und die Liebe.

Das Vollkommenheitsideal, das für das Jenſeits erſtrebt wird, ſetzt voraus: die Vollkommenheit in der vollkommenſten Form für alle, alſo die Fülle, die Kraft und der Gemeinſinn.[1]) Wer nach ſolchen Gütern verlangt und ſtrebt, iſt kein Egoiſt.

Es iſt eine Verkehrung alles vernünftigen Denkens, wenn man das Streben nach den geiſtigen Gütern des Himmels bloß deswegen, weil ihr Beſitz glücklich macht, als Egoismus bezeichnen wollte und als unvereinbar mit dem Sittlichkeitsideal. Sittlichkeit und Seligkeit gehören zuſammen: die Sittlichkeit kann nicht anders als ſelig machen, und die wahre Seligkeit iſt durch und durch ſittlich. Nach Vollkommenheit ſtreben iſt Sittlichkeit, die Vollkommenheit erlangen iſt Seligkeit.[2])

[1]) Vergl. Schell, Gott und Geiſt. II. Teil, S. 687 ff.

[2]) Vergl. Schanz, Apologie des Chriſtentums. Freiburg i. Br. 1903. S. 483, 493, 548.

Ferner: B. Strehler, Der theonome und theozentriſche Charakter des katholiſchen Sittlichkeitsideals. Breslau 1907. S. 34.

H. Sommer, Preußiſche Jahrbücher B XLIII, Heft 4 (zitiert in Plümacher, Der Peſſimismus) ſchreibt: „Egoiſtiſch nannte man bisher einen Menſchen, der auf Koſten anderer ſein eigenes Wohl durchzuſetzen ſucht, nicht denjenigen, der unter ſorgſamſter Reſpektierung der Anſprüche anderer desjenigen Teiles der Güter des Lebens,

3. Einwand. (Vom Standpunkt der Religion.)

a) „So lange das religiöſe Bewußtſein an ſich als das Zentrum der Bewußtſeinswelt glaubt, kann es nicht darein einwilligen, ſich zu einer zur Überwindung beſtimmten Vorſtufe zu degradieren, wie dies die Annahme eines künftigen, nicht mehr erlöſungsbedürftigen Weltzuſtandes zur Folge haben würde.“ [1]) Dieſer Einwand ſetzt voraus, daß Religion nur als Erlöſungsreligion gedacht werden könne. Wir haben bereits geſehen, daß das eine ganz falſche Vorausſetzung iſt. Nicht in einem glückſeligen Jenſeits fällt die Religion fort, wohl aber bei der moniſtiſchen Aufhebung des individuellen Daſeins.

b) „Das religiöſe Bewußtſein kann durch die Vorſtellung eines Jenſeits nichts gewinnen, wohl aber verlieren, nämlich die Konzentration auf das Diesſeits als den empiriſch gegebenen Schauplatz des religiöſen Lebens; die Einbildung, erſt im Jenſeits die volle Erlöſung und Einheit mit Gott erwarten zu dürfen, lenkt die Aufmerkſamkeit von den realen Aufgaben des religiöſen Lebens ab und läßt das hier ſchon Erreichbare träumend verſäumen. Dieſer Umſtand macht es entſchieden wünſchenswert im Intereſſe der Religion, den zerſtreuenden Glauben an ein Jenſeits aufhören zu ſehen, ...“ [2])

Aus dieſen Sätzen klingt heraus der alte Vorwurf von der Weltflucht und der Kulturfeindlichkeit des Chriſtentums,

welche ihm von Gott und Rechtes wegen zukommen, neidlos ſich freut und das Streben darnach zum Beweggrund ſeines Handelns macht. Es iſt bisher niemand eingefallen, denjenigen egoiſtiſch zu nennen, der mit heller Freude das Erwachen des Frühlings begrüßt und dadurch niemandem den gleichen Genuß entzieht, der der Liebe ſeiner Angehörigen und Freunde, der Erfolge ſeiner wirtſchaftlichen oder wiſſenſchaftlichen Arbeit, ſeiner Tugend ſich freut . . . Egoiſtiſch wahrlich nicht der, der die Erlangung der vorausgefühlten Werte all der bezeichneten Güter als motivationskräftiges Ziel ſeines Handelns auf ſich einwirken läßt, noch weniger egoiſtiſch der, der jedem das Seine gibt und mit Hintanſetzung des eigenen Wohles dasjenige anderer fördert.“

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 258.

[2]) Ebenda, S. 235.

den Hartmann viel richtiger an seine monistischen Glaubensgenossen in Indien richten sollte, die im wahren Sinne des Wortes die Diesseitsarbeit „träumend versäumen", nicht aber an jene Religion, die die Verpflichtung zur Vollkommenheit allen Menschen verkündet. Das Christentum mit seiner Jenseitshoffnung weist den Menschen gerade auf das Diesseits als den Schauplatz, auf welchem er das Jenseits erorbern kann; es lenkt nicht ab von den realen Aufgaben des Lebens, vielmehr gebietet es, in der Welt zu arbeiten, nicht um sich der Welt dienstbar zu machen, sondern um sie zu überwinden und ihre Kräfte in den Dienst der göttlichen Ziele und Absichten zu stellen. Das Christentum bekämpft jene falsche Kultur, die den Geist gefangen nimmt und hindert, seinen ewigen Zielen nachzustreben, nicht aber die Kultur als solche. Die Welt soll dem Christen die Bausteine zum Dome der Ewigkeit liefern. Ein Blick in die Weltgeschichte beweist übrigens zur Genüge, daß der Einwand Hartmanns nicht haltbar ist; denn gerade die christliche Religion mit ihrer Jenseitshoffnung hat eine Diesseitsarbeit geleistet, wie sie großartiger nicht gedacht werden kann: sie hat das Angesicht der Erde erneuert. Der Monismus, besonders der pessimistische, soll noch erst seine Kulturkraft beweisen.

Übrigens, man muß sich wundern, daß ein solcher Einwand gemacht wird von einem Vertreter des pessimistischen Monismus, der die Resignation immer noch als die Haupttugend des modernen Heiligen gepriesen hat, dessen Grundgedanke — der Verzicht — geradezu lähmend auf alle Tatkraft einwirken muß.

Wozu das Ganze, wozu insbesondere das sittliche und religiöse Streben mit seinen Opfern und Anstrengungen? Diese Frage schafft Hartmann mit all seinem Eifer gegen den egoistischen Eudämonismus nicht aus der Welt. Die Frage nach dem Zwecke ist und bleibt einer der realsten Faktoren in der Welt.

Was hat der pessimistische Monismus auf die Frage zu antworten? Hartmann fordert im Namen der sittlichen und religiösen Ideale, daß der Mensch unter Verzicht auf

ſein perſönliches Wohl den immanenten Zwecken der Welt ſich unterwerfe, um dadurch das Abſolute zu erlöſen. Aber welchen Wert haben denn dieſe Ideale für mich, wenn der Tod alles gleichmäßig vernichtet? Mag das moniſtiſche All-eins, dieſes blinde, alles verſchlingende Ungeheuer, ſehen, wie es wieder zur Ruhe kommt. Was geht es mich an, das einzig fühlende Weſen unter bewußt- und gefühlloſen Larven? Und wollte ich ſelbſt, von moniſtiſchem Mitleid erfaßt, dem leidenden Gotte helfen, wer gibt mir die Garantie, daß dieſer Gott beſſer und klüger wird, daß er, nach vollbrachter Erlöſung, den erſten Fehltritt nicht wieder begehe und ſich aufs neue in den Strudel des leidvollen Daſeins ſtürze? — Erfahrung gibt es ja für ihn nicht. Unvernünftiger Zufall war der eigentliche Urheber des jetzigen Weltprozeſſes; — wer ſagt mir, daß er nicht wieder wirkſam wird und nach Aufhebung dieſer Welt eine neue hervorbringt und ſo fort ohne Ende? Unvernünftiger, blinder Zufall iſt der höchſte Gott in dem Hartmannſchen Religionsſyſtem, der alles leitet und regiert, ſelbſt das Abſolute.

Dieſem Gotte zuliebe legt man ſich keine ſittlichen Opfer auf, ihm bringt man keine religiöſe Verehrung entgegen, hier gibt es keine Hoffnung mehr: Wer hier eingeht, laſſe alle Hoffnung fahren.

Der Hartmannſchen Philoſophie letztes Wort iſt und bleibt — trotz allem, was Hartmann dagegen ſagt — völlige Troſtloſigkeit, völliger Zuſammenbruch aller Ideale, Verzweiflung und Selbſtmord. Wenn tatſächlich und endgültig, alles in allem genommen, die Summe der Unluſt die der Luſt überſteigt, wie es der Peſſimismus lehrt, und wenn bei einer Erlöſung ſo wenig herauskommt wie bei der moniſtiſchen, ſo wird es praktiſch für den Menſchen am klügſten ſein, wenn er möglichſt ſchnell ſich durch Selbſtmord von dieſem qualvollen Daſein befreit, wie es ja Schopenhauer ſelbſt anrät. Das nennt nun Hartmann freilich Egoismus. Aber was kommt es darauf an, ob es Egoismus oder ſittlicher Mut iſt: Der Tod

macht alles gleich, er vernichtet alles und bringt jedem die Erlöfung, ob er etwas dazu tut oder nicht.

Die praktifche Durchführung des peffimiftifchen Monismus wäre gleichbedeutend mit der völligen fittlichen und religiöfen Anarchie. Wenn fchon oft genug das Chriftentum mit feinen erfchütternden Ausblicken in die Ewigkeit nicht ausreicht, um den Leichtfinn der Menfchen und die verführerifche Gewalt der Welt zu überwinden, wie darf der Monismus mit feinem peffimiftifchen Ende hoffen, das bei den Menfchen fertig zu bringen?[1]) Hartmann und feine Religionsgenoffen kennen nicht die wirklichen Bedürfniffe der Menfchenfeele, fie haben fich nie um praktifche Seelforge gekümmert; fonft würden fie wiffen, daß nicht die Religion am beften ift, die am fchönften von Uneigennützigkeit und Tugendideal redet, fondern die, welche am meiften den kämpfenden, fchwankenden Seelen helfen kann, die bei aller Erhabenheit und Tiefe es verfteht, fich zu den Armen, Schwachen, Leidenden herabzulaffen. Das Chriftentum ift unendlich reich an Hilfsmotiven und Hilfsmitteln zu einem fittlich-religiöfen Leben. Dadurch wird es geeignet, Menfchheitsreligion zu werden. Eines feiner Hauptmotive aber ift feine Lehre von der perfönlichen Unfterblichkeit.[2])

Mit der Leugnung derfelben beraubt fich der Monismus des wichtigften Hilfsmotives zum fittlich-religiöfen Leben.

c) Zum Schluß verfucht es Hartmann mit dem Spotte: „Es ift bare Überhebung und gefchöpfliche Eitelkeit, wenn übrigens fromme Menfchen fich einbilden, fo wichtige, wertvolle und ausgezeichnet tüchtige Werkzeuge des göttlichen Willens zu fein, daß Gott fie für ewig nicht entbehren möge und fie darum über die Grenzen der natürlichen

[1]) Gutberlet, Ethik und Religion. München 1892. „Kann man wirklich fo naiv fein zu glauben, durch die Wefensidentität der Menfchen untereinander und mit dem Abfoluten könne man einen Menfchen zum fittlichen Tun oder gar zu Opfern beftimmen? Ich glaube, der ift noch zu finden, der aus folchen Motiven auch nur ein Stücklein Brot feinem hungernden Mitmenfchen gegeben."

[2]) Schneider, Die göttliche Weltordnung. S. 273.

Weltordnung hinaus zu, ich weiß nicht welchen, vorläufig uns unverſtändlichen Leiſtungen konſervieren müſſe.“ [1]) Dieſe Worte beweiſen recht deutlich, daß Hartmann kein richtiges Verſtändnis hat für das Weſen und den Wert der Perſönlichkeit. Die Perſönlichkeit iſt Selbſtzweck als Anlage und Befähigung zur Vollkommenheit; ſie kann gar nicht geopfert werden, weil ſie das Gefäß der Wahrheit und der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und der Liebe, der Schönheit und der Freiheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit iſt. Haben denn dieſe Ideale überhaupt eine Wirklichkeit, wenn die Perſönlichkeit des Geiſtes geleugnet wird? Sie exiſtieren nur, werden gewonnen, bewertet, geliebt, empfunden in dem bewußten, perſönlichen Geiſte. So wahr die ſittlich-religiöſen Ideale ewig und unvergänglich ſind, ſo wahr ſind es auch die perſönlichen Geiſter.

Zu welchen Leiſtungen ſollen ſie denn konſerviert werden? ſo frägt Hartmann, der Philoſoph des Idealismus! Iſt etwa die Wahrheit zu beſchränkt, um die Nahrung des Geiſtes für ewig zu ſein? Iſt etwa die Vollkommenheit zu gering, um dem ſittlichen Streben Ziel und Inhalt für die Ewigkeit zu bieten? Iſt das höchſte Gut zu leer, zu arm, um dem Gemüte unendliche, ewige Seligkeit zu gewähren?

„Der wahren Frömmigkeit,“ ſagt Hartmann, „ſteht eine Selbſtbeſcheidung weit beſſer an . . .“ [2]) — Nun, in dieſem Sinne Selbſtbeſcheidung anempfehlen, heißt dem Geiſte gebieten, nicht mehr Geiſt zu ſein, heißt ſich ſelbſt verſtümmeln und der Wahrheit und Vollkommenheit Schranken ziehen, heißt ein Loblied ſingen auf die geiſtige Mittelmäßigkeit und Beſchränktheit.

Die wahre Frömmigkeit ſoll ſich zufrieden geben mit „der empiriſch gegebenen Mauſerung der Bewußtfeine, d. h. mit dem Erſatz der ermüdeten und altersverbrauchten Geiſter der Menſchheit durch friſchen Nachwuchs“; [3]) das ſei ein weit großartigeres und zweckvolleres Mittel zur Verwirklichung der teleologiſchen Welt-

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 236.
[2]) Ebenda, S. 236.
[3]) Ebenda, S. 236.

ordnung als „die Konfervierung würdiger Jubelgreife über ihr natürliches Lebensende hinaus“.

Wenn man das lieft, fragt man fich, ob das Hartmann oder Häckel gefchrieben hat. Was hieraus fpricht, ift der kraffefte Materialismus, dem jedes Verftändnis des Geiftes und feiner Eigenart abgeht. Von einem folchen Standpunkt aus follte man ehrlicherweife nicht erft von Religion und Sittlichkeit reden.

Nun empfindet wohl Hartmann felbft die Notwendigkeit, fich wegen feiner völligen Aufopferung und Wegwerfung der Perfönlichkeit zu rechtfertigen. Dazu benützt er die Idee des Tragifchen. Die Tragik wird von ihm zum höchften Gefetze aller Wirklichkeit gemacht, das fowohl für das Individuum wie für das Univerfum gilt.[1])

„Das ift die Tragik des Lebens, daß der definitive Triumph der Idee, fo weit fie fich in einem Einzelnen zur Darftellung bringt, immer nur im Untergange ihres Trägers fich vollzieht; diefe Tragik ift herbe und fchmerzlich, aber auch erhebend und verföhnend für jeden, dem nicht am Gedeihen des Einzelnen, fondern an der fortfchreitenden Verwirklichung der Idee gelegen ift. Überall befteht der reale Gottesdienft des Einzelnen darin, daß er fich opfert, und das Maß feiner Leiftungen ift proportional dem Maße der von ihm dargebrachten Opfer; fchließlich aber ift das Leben alles Individuellen in feiner Gefamtheit nur ein auf dem Altar der Idee niedergelegtes Opfer, das durch den Tod befiegelt wird.“[2])

Sollte diefes Gefetz des Tragifchen nur da außer Kraft treten, wo es fich um das Schickfal des Univerfums handelt, welches doch nur das Individuum höchfter Ordnung darftellt? Die Menfchheit mag, wenn fie durch geologifche Veränderungen an das Ende ihrer Lebensdauer gelangt ift, die Fahne des Fortfchrittes an einen anderen Planeten übergeben; aber der Makrokosmus kann nicht zwecklos fortleben, nachdem feine Entwicklung zum Ziele gelangt

[1]) Vergl. Hartmann, Das religiöfe Bewußtfein der Menfchheit, S. 611.

[2]) Hartmann, Religion des Geiftes. S. 257.

iſt. Dieſes Ziel . . . kann für das religiöſe Bewußtſein kein anderes ſein, als die Erlöſung der Welt von ſich ſelbſt, als der Triumph der Idee im Untergang des Univerſums.“ [1])

Dagegen iſt zu bemerken:

1. Wer die Tragik als höchſtes Geſetz proklamiert, ſetzt den Widerſpruch auf den Thron der Gottheit und verzichtet auf eine vernünftige Welterklärung. Die Wirklichkeit ſteht im Konflikt mit der Idee, alſo muß ſie vernichtet werden; die Wirklichkeitsform des Geiſtes iſt die Perſönlichkeit, alſo muß die Perſönlichkeit zu Grunde gehen, ſo lehrt Hartmann, und er meint, das ſei zwar herb, aber notwendig.

Wir haben bereits darauf hingewieſen, daß es die Aufgabe jeder Philoſophie ſein muß, die Weltgegenſätze zur Einheit zu führen. [2]) Gerade in dem Maße, als ſie es vermag, wächſt ihr Wert und ihre Wahrheit. Eine Philoſophie aber, die die Tragik als oberſtes Weltgeſetz hinſtellt, geſteht damit ihre Ohnmacht ein, eine vernünftige Welterklärung geben zu können.

Die Wirklichkeit vernichten heißt nicht, ſie erklären. Ein wahrer Hohn aber iſt es auf die Forderungen des religiöſen Gemütes, die Vernichtung als Erlöſung anzupreiſen; Vernichtetwerden iſt das Gegenteil von Erlöſtwerden.

2. Hartmann irrt, wenn er behauptet, daß die Idee überhaupt triumphieren könne ohne den perſönlichen Geiſt, daß das Gute ſiegen könne, während der Gute endgültig unterliegt.

a) In wem und durch wen vollzieht ſich denn der Triumph? Das Gute hat nur Wirklichkeit in dem guten Geiſte, die Idee nur in den Perſönlichkeiten. Wird die Perſönlichkeit abgeſtreift, ſo wird der Geiſt überhaupt vernichtet und mit ihm alle ſeine Ideale. Iſt denn Wahrheit, Heiligkeit, Freiheit denkbar ohne den perſönlichen Geiſt? Nur in der Innerlichkeit des Geiſtes können dieſe Ideale gewürdigt und geſchätzt, nur durch ſeine Kraft ver-

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 258.

[2]) Vergl. Schell, Gott und Geiſt. II. Teil. S. 613.

wirklicht, nur in feinem Gemüte empfunden werden. Wer alſo den Triumph der Idee will, darf den Träger derſelben, den perſönlichen Geiſt, nicht opfern.

b) Ohne den perſönlichen Geiſt verlöre dieſer Triumph auch jeglichen Zweck. Wer würdigt ihn? Wem liegt daran? Wo ſind die Zuſchauer bei dieſem Weltdrama, wenn alle perſönlichen Geiſter vernichtet ſind?

3. Die Perſönlichkeit kann gar nicht geopfert werden; denn ſie bedeutet Selbſtzweck in der Schöpfung, d. h. ſie iſt dauernd wertvoll als Anlage und Kraft zur Vollkommenheit; wie dieſe iſt ſie deshalb unvergänglich. Nicht eine objekive Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit, die etwa, gleich dem Hartmannſchen Abſoluten, unbewußt und unperſönlich wie ein unverſtändlicher Vollkommenheitsklotz hinter und über der Vollkommenheit der perſönlichen Geiſter ſtände, iſt Zweck in der Schöpfung, ſondern die ſubjektive im perſönlichen Geiſt erkannte, erſtrebte, verwirklichte Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit. Gibt es denn überhaupt Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit und alle die anderen Ideale des Geiſtes und des Herzens ohne den bewußten, perſönlichen Geiſt! Die Vollkommenheit iſt erſt dann real, wenn ſie in das Bewußtſein und den Willen eines Geiſtes eingegangen iſt. Ein Geiſt aber mit Bewußtſein und Willen iſt perſönlicher Geiſt. Deshalb ſagen wir: Die Perſönlichkeit hat die Bedeutung eines Selbſtzweckes wie die Vollkommenheit, die durch ſie realiſiert wird. Hartmann degradiert Bewußtſein und Perſönlichkeit zum bloßen Werkzeug und vernichtet damit die Vollkommenheitsideale ſelbſt. Wo wären ſie denn zu finden, wenn nicht im Innern des Bewußtſeins? Wie könnten ſie denn gewürdigt und verwirklicht werden, wenn nicht durch die Perſönlichkeit? Sollen die Ideale unbedingte, ewige Geltung haben, dann auch das Bewußtſein und die Perſönlichkeit.

Deshalb fordern wir die Perſönlichkeit Gottes, als das ewige Vollzogenſein und die ewige Selbſtwirklichkeit der Vollkommenheit; deshalb fordern wir aber auch die Unvergänglichkeit der geſchaffenen Geiſter; denn als Ebenbilder Gottes, als Gefäße der Vollkommenheit, ſind

ſie geweiht für die Ewigkeit. Was zur Aufnahme der Wahrheit, der Heiligkeit, der Schönheit beſtimmt iſt, hat einen abſoluten Wert, iſt Selbſtzweck.

Die Philoſophie des Peſſimismus ſieht das tiefſte Weſen der Sittlichkeit in der Selbſtverleugnung und zwar in dem Sinne der Selbſtvernichtung. Das iſt falſch. Die Selbſtverleugnung hat einen hohen Wert als notwendiges Mittel zur Überwindung der Weltabhängigkeit, zur Losſchälung des Geiſtes von dem Natur- und Triebhaften, zur vollen Freiheit, zur ungehinderten Liebe und Wertſchätzung des Guten, zur ſtarken Tat. Das iſt eine uralte Wahrheit. Das Niedere, das rein Triebmäßige muß gebändigt, die ſelbſtſüchtige Begierde, die weichliche Genußſucht, der Egoismus muß abgetötet, vernichtet werden, nicht aber der Menſch als ſolcher. Das Fleiſch muß geopfert werden, damit der Geiſt triumphiere; der natürliche Menſch muß abgetötet werden, damit der übernatürliche ſich frei entwickele. Das iſt die Tragik des Chriſtentums.

Wenn du aber dies nicht haſt,
Dieſes Stirb und Werde,
Biſt du nur ein trüber Gaſt
Auf der dunklen Erde. (Goethe.)

Sterben — ja! aber um zu werden; vergehen, um neu aufzuerſtehen! Das iſt die alte herbe, aber wahrhaft erhebende Wahrheit, die das Chriſtentum ſtets verkündet hat.

Anders Hartmann und ſeine peſſimiſtiſchen Anhänger. Sie fordern die Selbſtverleugnung um ihrer ſelbſt willen — das iſt der Grundgedanke ihrer Tragik —, ſie lehren eine Vernichtung ohne Hoffnung und ſchwelgen dabei in den unnatürlichen Wonnen ihres tragiſchen Gefühls. Wie ſie darin noch Erhebendes und Tröſtendes finden können, iſt einem geſund empfindenden Menſchen unbegreiflich. Der Verzicht auf alles, die abſolute Reſignation iſt weder erhebend, noch tröſtend, vielmehr völlige Troſtloſigkeit, ganz abgeſehen davon, daß eine ſolche Weltanſchauung Religion und Sittlichkeit wert- und zwecklos macht.

4. Die Tragik als höchstes Weltgesetz steht in unvereinbarem Gegensatz zur ewigen Weisheit, Liebe und Allmacht eines höchsten Wesens. Wozu nehmen wir denn überhaupt einen Gott an? Doch nur, weil die Unvollkommenheit erklärt werden muß durch die Vollkommenheit, weil die Unselbständigkeit und Unzulänglichkeit ergänzt werden muß durch die absolute Selbständigkeit und Kraft. Gott wird gefordert von der denkenden Vernunft zur siegreichen Lösung aller Gegensätze; er muß gedacht werden als die lebendige Einheit der Idee und des Willens, des Wertvollen und des Wirklichen, der Vollkommenheit und des Daseins.

Gott ist deshalb für uns die Garantie, daß die Wirklichkeit einst der Vollkommenheit entsprechen wird. Für Hartmann dagegen ist Gott das Grab alles Wirklichen und obendrein auch alles Wertvollen. Für uns ist Gott der Bürge dafür, daß nicht der Tod, sondern das Leben, nicht der Untergang, sondern die Erhebung und Verklärung alles Individuellen das Letzte sein wird. Bei Hartmann ist Gott der Moloch, der alles verschlingt und sein besonderes Wohlgefallen an Menschenopfern hat.

Wenn Hartmann den Theismus als „Satanismus" bezeichnet, weil Gott die Schuldigen bestraft, was müßte man erst von seinem Gotte sagen, der alle, Schuldige und Unschuldige, Heilige und Sünder, unterschiedlos in dieselbe Grube wirft?

Wozu nehmen wir einen Gott an? — Gott wird gefordert vom religiösen Gemüte als Erlöser und Vollender, nicht aber als Zerstörer und Vernichter. Er soll der Ausweg sein aus Nacht und Sünde; er soll den Tag herbeiführen, nicht die ewige Nacht. Ein Gott des Lebens soll er sein, nicht des Todes; ein Gott, „der das Kreuz zum Himmelschlüssel und den Tod zum Engel der Auferstehung macht" (Schell). Das religiöse Gemüt erwartet nach dem Charfreitag einen seligen, glorreichen Ostermorgen; darum verlangt es einen Gott, der selbst nicht wie wir unter dem Banne des Übels und der Schuld schmachtet, sondern der vielmehr als die unendliche Heiligkeit und Allmacht die

Kraft hat, die Hoffnung auf Erlöfung und Vollendung zu erfüllen. Die Hartmannfche Tragik läßt eine folche Hoffnung nicht aufkommen; fie ift deshalb nicht nur menfchen-, fondern auch gottfeindlich, d. h. unvereinbar fowohl mit der Hoffnung des religiöfen Bewußtfeins, wie mit dem Gottesbegriff der Vollkommenheit.

„Für das religiöfe Bewußtfein ift der Weltprozeß eine einzige große Tragödie, in der ein Schaufpieler alle Rollen fpielt, Helden und Böfewichter, Statiften und Chor, aber fo, daß er in jeder Rolle die dargeftellten Leiden wirklich durchlebt und fühlt; nachdem der Schaufpieler in jeder Rolle fein tragifches Ende gefunden, fchließt endlich das ganze Stück als Tragödie, und er begibt fich, erlöft von den Leiden des Spieles, zur Ruhe.“ [1]) Man weiß nicht recht, foll man an diefer Stelle lachen — denn hier bekommt die Hartmannfche Tragik entfchieden einen Stich ins Komifche —, oder foll man der Entrüftung Raum geben über den Frevel, der mit folchen Worten an dem Gottesbegriffe verübt wird. — Ja, ein Spiel ift es, das das Abfolute Hartmanns fich mit der Welt leiftet, aber ein frevelhaftes, unvernünftiges, ein Spiel mit allem, was groß und heilig ift. Was ift Heiligkeit, was ift Lafter, was ift Heldentugend, was ift Schandtat, wenn von allem Gott felbft der Urheber und Vollbringer ift! Warum ftürzt fich diefer Gott in diefes wahnwitzige Spiel? Warum macht er ihm nicht ein Ende? — Was für ein Troft foll es für uns fein zu wiffen, daß Gott felbft alles leidet? Was nützt es uns, uns eins zu wiffen mit einem Gotte, der felbft krank und unvernünftig ift?

Der Gottesbegriff, den Hartmann hier entwirft, ift entfetzlich. Entweder ift das Hartmannfche Abfolute ohnmächtig, oder wahnfinnig, oder — ein Satan. In jedem Falle aber muß das religiöfe Gemüt fich mit Schaudern und Entfetzen von ihm abwenden.[2])

[1]) Hartmann, Religion des Geiftes. S. 259.

[2]) Mausbach, Weltgrund und Menfchheitsziel. M.-Gladbach 1904. S. 28: „Die Gegenfätze der Weltwirklichkeit, die Unterfchiede von Wahr und Falfch, Schön und Häßlich, Rein und Unrein, Gut und

5. Liegt denn aber in der Tragik nicht etwas Großes, Erhebendes und Verſöhnendes?

Hartmann legt es uns als Schwäche oder als ſelbſtſüchtige Begierde aus, wenn wir den Glauben an die Unſterblichkeit nicht aufgeben wollen, und ſtellt es als ein Zeichen beſonders hoher Geſinnung und großen Mutes dar, auf alles zu verzichten.

Darauf erwidern wir: Das iſt kein Mut, auf die Unſterblichkeit zu verzichten; denn das heißt nichts anderes, als auf die Vollkommenheit zu verzichten. Wer die Seligkeit des Himmels recht verſteht und darnach ſtrebt, legt nicht ſelbſtſüchtige Begierde zu Tage, vielmehr vernichtet er ſie aus Liebe zur Vollkommenheit.

Und was darin „Erhebendes und Verſöhnendes“ liegen ſoll zu wiſſen, daß man nach allen Opfern und Verdienſten „mit dem Troßbuben in dieſelbe Grube geſcharrt werden wird“ [1]), das iſt nicht leicht einzuſehen.

Die Tragik wirkt nur dann verſöhnend und erhebend, wenn ſie als Strafe jeder Schuld auf dem Fuße folgt, als gerechter Ausgleich zwiſchen Verdienſt und Schickſal, als unerbittliche Konſequenz der ewigen Gerechtigkeit. Eine einzige ſchuldige Tat — und hinterdrein eine Flut von Leid und Untergang, die nicht nur den Schuldigen, ſondern oft auch den Unſchuldigen mitreißt und dadurch den Fluch des Böſen um ſo ergreifender erkennen läßt. Ein Augenblick der Verirrung nur, — aber an dem Augenblick hängt die Entſcheidung für Zeit und Ewigkeit. Scheinbar eine Ungerechtigkeit des Schickſals, — in Wirklichkeit eine überwältigende Geltendmachung der unverletzlichen Strenge des Sittengeſetzes, eine unendlich kraftvolle Betonung des

Böſe, Stoff und Geiſt vertragen ſich in einer Welt des Endlichen, die Gedanke und Werk Gottes iſt; ſie vertragen ſich nicht in einer Welt, die mit dem Weſen Gottes identiſch iſt. Ein Dichter darf in ſeinem Drama Könige und Bettler, Weiſe und Narren, Heilige und Frevler auftreten und handeln laſſen; er darf und ſoll aber nicht dieſe Gegenſätze in ſein Weſen aufnehmen, nicht ſelbſt zum Narren und Böſewicht werden!“

[1]) Hartmann, Religion des Geiſtes. S. 257.

Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe, der überragenden Majeſtät der ſittlichen Ordnung. So hat ein Shakespeare die Tragik verſtanden und in ſeinen unſterblichen Werken dargeſtellt. Und wenn die Tragik ſo im Leben auftritt, dann beugt ſich erſchüttert und voll Ehrfurcht der Sterbliche vor der unendlichen Erhabenheit und Macht der ſittlichen Ideale. Dieſe wahrhaft erhebende und reinigende Tragik beſitzt das Chriſtentum in unvergleichlicher Weiſe und hat ſie ſtets mit allem Nachdruck im Intereſſe der Sittlichkeit geltend gemacht, unbekümmert darum, daß ihre Gegner, wie z. B. Hartmann, ihr gerade daraus die heftigſten Vorwürfe ſchmiedeten.

Wir lehnen alſo die tragiſche Vernichtung als letztes und höchſtes Weltziel ab, weil ſie im Widerſpruch ſteht mit dem Begriffe eines vollkommenen Gottes; weil ſie alle Ideale des Geiſtes und des Lebens zerſtört, indem ſie ihnen den vernünftigen Zweck raubt; weil ſie nicht Erlöſung bedeutet, ſondern Vernichtung. Die Tragik als letztes und höchſtes Weltgeſetz proklamieren, heißt den Widerſpruch verewigen und auf eine vernünftige Welterklärung verzichten. Es iſt die Apotheoſe des Widerſpruches!

Nicht Tragik, ſondern Vergeltung! Nicht Vernichtung, ſondern Vollendung!

* * *

Die Hartmannſche Philoſophie iſt im Grunde Dualismus, mag ſie ſich auch noch ſo viel als Monismus anpreiſen. Am Anfange und vor aller Zeit war die kraftloſe Idee der Vollkommenheit und der vernunftloſe Wille zum Daſein, beide durch keine Notwendigkeit verbunden; vielmehr beſtand gerade darin der vorweltliche Friede, daß der Wille nichts wollte und die Idee nicht war. Alſo am Anfange war der Widerſpruch, aber er war latent.

Da erhob ſich der blinde Wille aus dem Zuſtand der Paſſivität zur Aktivität — warum und wie und wozu, bleibt ein Geheimnis —, und er ergriff die Idee als Wollensinhalt, und der Widerſpruch wurde

zur Wirklichkeit. Das Refultat diefer widernatürlichen und unvernünftigen Vereinigung war die Welt. Vernunft und Wille, Verdienft und Schickfal, Wert und Wirklichkeit, Sittlichkeit und Seligkeit, die Stimme der Pflicht und das Intereffe der Selbfterhaltung ringen in der Welt miteinander in unverföhnbarem Widerfpruch. Und das wird dauern, folange die Welt befteht.

Da kann denn das einzige erfreuliche Ende nur heißen: Aufhebung der Welt, Zurückfchleuderung des abfoluten Wollens in das Nichts des Nichtwollens, in die Ruhe der Vernichtung. „Dann wird," fo fchreibt unfer Philofoph, „Gott im eminenten Sinne alles in allem fein", richtiger aber würde er fagen, „nichts in nichts"; denn was ift Gott, wenn er nicht mehr lebt und wirkt? und wem ift er etwas, wenn niemand mehr da ift?

Lebenslauf.

Am 26. November 1873 bin ich, Clemens Andreas Neumann, zu Tütz, Weſtpreußen, geboren. Zur Ablegung meiner Gymnaſialſtudien beſuchte ich fünf Jahre lang die Anſtalten der Väter vom heiligſten Herzen Jeſu in Antwerpen und in Chézal-Benoît bei Bourges in Frankreich und dann zwei Jahre das Gymnaſium zu Deutſch-Krone, Weſtpreußen, wo ich Oſtern 1895 die Reifeprüfung beſtand.

Von da ab bis zum Herbſt 1898 ſtudierte ich katholiſche Theologie in Breslau, wo ich die Vorleſungen und Übungen folgender Herren Profeſſoren beſuchte:

Bäumker, Commer, König, Krawutczky, Lämmer, C. J. Müller, Pohle, A. Schäfer, Scholz, von Teffen-Węſierski;

ferner von der philoſophiſchen Fakultät: Bohn, Pillet, Pughe.

Allen dieſen Herren werde ich ſtets ein dankbares Andenken bewahren.

Am 21. Juni 1899 wurde ich zum Prieſter geweiht und war dann $3\frac{1}{2}$ Jahre als Kaplan in Liegnitz tätig. Nachdem ich am 6. März 1903 das Oberlehrerexamen in Breslau gemacht hatte, wurde ich zu Oſtern desſelben Jahres als Religionslehrer an das Realgymnaſium in Neiſſe berufen. Am 29. November 1909 beſtand ich das Examen rigorosum.

Beſonderen Dank ſchulde ich noch Herrn Profeſſor Dr. Pohle, der durch ſein freundliches Intereſſe und ſeine wertvollen Fingerzeige meine Arbeit gefördert hat.